DAS GOTTESVOLK IM DEUTERONOMIUM

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Lizentiatenwürde
der hohen theologischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität
Erlangen

vorgelegt

von

GERHARD VON RAD
aus Nürnberg

DRUCK VON W. KOHLHAMMER / STUTTGART 1929

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorwort.

Der nachfolgende Versuch einer biblisch-theologischen Deutung des Deuteronomiums lag als Dissertation zur Erlangung des Grades eines Lizentiaten der theol. Fakultät in Erlangen vor. Für die Fragestellung und manche Anregung habe ich Herrn Geheimrat D. Procksch, für vielfach freundliches Beraten bei der Überarbeitung Herrn Prof. D. Alt zu danken. Besonderer Dank sei auch an dieser Stelle Herrn Geheimrat D. Kittel gesagt, der sich bereit erklärte, die Arbeit in seine Beiträge aufzunehmen.

Gerhard v. Rad

Inhaltsverzeichnis.

Seite

I. Das Gottesvolk im Deuteronomium.

1. Der Ausgangspunkt der Untersuchung 1
2. Israels Verhältnis zu Jahwe 20
3. Das kultisch-religiöse Leben des Gottesvolkes 28
4. Jahwes Segen für das Gottesvolk 37
5. Die Vereinheitlichung des theologischen Bestandes . . . 49
6. Schlußfolgerungen 59

II. Anhang: Die Auflösung des deut. Volksgedankens . . 65

III. Das Deuteronomium und die großen Propheten . . . 72

1. Hosea und das Deuteronomium 78
2. Jesaia und das Deuteronomium 83
3. Jeremia und das Deuteronomium 90

I. Das Gottesvolk im Deuteronomium.

1. Der Ausgangspunkt der Untersuchung.

Die Frage nach Inhalt und Tendenz des Deuteronomiums ist in unseren Tagen Gegenstand eingehendster Forschung geworden. Es ist bekannt, daß man in letzter Zeit die verschiedenartigsten Ergebnisse und Antworten zutage gefördert hat. Da diese Fragestellung nun an einem Punkt einsetzt, den man noch vor Jahren als den gesicherten Angelpunkt nahezu der ganzen alttestamentlichen Wissenschaft ansah, so ist vorderhand noch gar nicht abzusehen, wohin die weitere Verfolgung des deuteronomischen Problems noch führen wird. Um so dringender muß die Frage nach einer einwandfreien Methode, mehr noch nach dem günstigsten Ausgangspunkt einer Untersuchung über das Dt. aufgeworfen werden. Es kann wohl jetzt als ein, wenn auch negatives Ergebnis gelten, daß ein Ausgehen von dem Bericht 2. Kön. 22. 23 nicht zum Ziel führt. Abgesehen davon, daß die Wechselbeziehung zwischen dem Dt. und jenem Bericht nicht dermaßen außer Frage steht, daß wir sie als selbstverständliche Voraussetzung zur Grundlage einer Untersuchung machen könnten, — bedenklich ist vor allem der Rückschluß von den kultisch-politischen Aktionen eines Königs, die doch zweifellos neben dem Dt. (so sei einmal angenommen) noch von mannigfachen anderen Ursachen getragen sein können. Vielleicht ist Josia über das Dt. hinausgegangen, vielleicht aber hinter ihm zurückgeblieben? Nein, von hier ist wenig Hoffnung, die spezifischen Anliegen und das eigengesetzliche Gedankengefüge gerade einer theoretischen Urkunde ergründen zu können. — Das Dt. ist nun ferner weder datiert noch trägt es in sich Merkmale, die ohne weiteres zwingend auf seine Abfassungszeit schließen lassen. Schon damit erweist sich der andere Weg, der Versuch eines Verständnisses des Dt. aus gleichzeitigen oder voraufgehenden verwandten geistigen Strömungen in Israels

Geschichte als wenig sicher. Ohne Zweifel, wir sind in der Lage, für allerlei Elemente des Dt. Vorlagen aufzuweisen, die sich mit der Fassung im Dt. engstens berühren; aber wie finden wir von da aus ein Verständnis des deut. Ganzen? Abgesehen von der noch offenstehenden Frage der zeitlichen Ansetzung des Dt., die diesen Weg verbietet, — zwischen jenen Vorlagen und dem dt. Ganzen klafft in jeder Beziehung ein breiter Raum; das Wie des inneren Zusammenhanges kann heute weithin nur die Phantasie andeuten. Die Frage nach den literarischen Vorlagen einer alttestamentlichen Urkunde ist ja bei unserer geringen Kenntnis von dem Wesen und den Trägern des israelitischen Schrifttums so kompliziert, daß sie erst auf viel breiterer Basis aufgerollt werden kann, als sie hier am Anfang zu Gebote steht. So bleibt auch hier die große Schwierigkeit, daß wir der Selbständigkeit des Dt. nicht gerecht werden, wenn wir von Elementen ausgehen, von denen die näheren Umstände der inneren Verbundenheit mit dem Dt. keineswegs außer Frage stehen; und sollte im Dt. ein eigenständiges, den Inhalt durchgreifend bestimmendes Gestaltungsprinzip vorliegen, so ist es vollends auf diesem Weg nicht zu ermitteln. — So sind wir heute besonders eindringlich darauf gewiesen, diese umstrittene Urkunde zunächst aus sich heraus zu erklären; jedenfalls zeigt sich die Notwendigkeit, daß wir vor allem fernerliegenden Fragen und Kombinieren die Pflicht haben, das Dt. aus den Voraussetzungen heraus zu deuten, die uns in seinem eigenen Inhalt an die Hand gegeben sind. Dieser Versuch ist um so weniger aussichtslos, als wir einerseits in der Lage sind, den ursprünglichen Komplex des Dt. mit annähernder Gewißheit herauszustellen. Wir können also, was methodisch von großer Wichtigkeit ist, Inhalt und Sinn des Dt. aus der Form erschließen, in der es aller Wahrscheinlichkeit nach abgefaßt wurde und wirksam werden sollte. Noch ein Umstand könnte der hier eingeschlagenen Methode, das Dt. selbst zum Ausgangspunkt der Untersuchung zu nehmen, einigen Erfolg verheißen: im Dt. liegt uns ein Dokument vor, das über eine ganz auffallend eigenartige formale wie inhaltliche Prägung verfügt. Vor allen Eigentümlichkeiten ist der Gesamtaufriß des Dt., seine Stilisierung als Rede Moses an das Volk, als ein Spezifikum zu nennen, das weittragende Schlüsse auf seinen Inhalt gestattet. In der Tatsache, daß gerade Moses der

Verkünder der im Dt. enthaltenen Rede ist, in der Tatsache, daß das Volk als Ganzes mit dem Dt. angesprochen ist, — in dieser zunächst rein formalen Feststellung ist uns schon ein Schlüssel zum Verständnis des Dt. an die Hand gegeben, dessen man sich bei der Deutung viel grundsätzlicher bedienen muß, denn, ist einmal das dt. Ganze in die durchaus nicht gewöhnliche Form gegossen; Moses redet — das Volk hört, so wird von diesem übergreifenden Rahmen der gesamte Inhalt mit einer eigentümlichen Note versehen. Auch Menes legt dieser grundsätzlichen Einkleidung des Dt. große Bedeutung bei; er weist darauf hin, daß in diesem Aufriß schon der Gedanke der Volksversammlung und deren Wichtigkeit für dt. Anschauung sich offenbare [1]). Eine weitere, längst erkannte formale Eigentümlichkeit des Dt. liegt in seiner ausgiebigen, den Leser mitunter ermüdenden Verwendung ganz bestimmter Phrasen, von denen die meisten als eine genuine dt. Schöpfung zu gelten haben, von denen viele — und das ist das Wichtigere — auch inhaltlich auf ganz bestimmte, eben im Dt. lebendige Gedanken Rückschlüsse gestatten. Hier bietet sich uns nun ein nicht ungünstiger Weg zum Verständnis der tieferen Eigenart des Dt. dar. Schon durch ein loses Zusammenstellen der häufigsten Phrasen müßte uns ein Mittel gegeben sein, wenigstens einige der wichtigsten Gedankenkreise herauszustellen, in denen sich die dt. Vorstellungswelt bewegt. Im Fortgang der Untersuchung wird uns freilich die so gewonnene Basis kaum mehr genügen, wir werden auch das andere Material heranziehen müssen, immerhin aber für den Anfang empfiehlt sich dieser Weg, weil wir so verhältnismäßig die sicherste Gewähr haben, den Autor selbst jenseits der von ihm benützten Vorlagen zu fassen. — Wir beginnen hier also mit einer kurzen Aufstellung der spezifisch dt. Phrasen und Worte. Es kann sich dabei natürlich nur um solche Worte und Wendungen handeln, von denen aus wir möglichst eindeutig auf dahinterliegende Gedankenkomplexe schließen können. Eine Anzahl von Prägungen, die ebenfalls für das Dt. charakteristisch sind, ist unberücksichtigt gelassen, teils, weil sie überhaupt keinen Rückschluß auf einen etwaig spezifisch dt. Gedanken gestatten, teils, — und das mag häufiger sein! — weil wir aus der Eigenart der gebrauchten Worte keine

1) Menes, Vorexil. Gesetze, 1928, 89.

wesentliche Verschiedenheit der Inhalte mehr heraushören können. Da es uns um die Herausstellung von ganzen Gedankenkreisen geht, verbietet sich die alphabetische Aufzählung. Andererseits soll aber jede tiefere Systematisierung unterbleiben, womit schon ein Präjudiz über den eigentlichen Inhalt gegeben wäre. Die Aufzählung geschieht ganz locker, so wie sich die Ausdrücke selbst aneinander anlehnen. — Nach einer heute weithin zur Anerkennung gelangten Theorie finden wir den ältesten Bestand des Dt. in den singularischen Partien [1]). Wir fügen aber auch in der nachfolgenden Tabelle (in Klammer!) Stellen an, die auf spätere Weiterungen entfallen, denn in vielen Fällen ist zwischen ihnen und dem ursprünglichen Bestand auch nicht die leiseste inhaltliche Verschiedenheit zu finden; dann aber spricht sich in dem Umstand, daß in den Weiterungen gerade im Anschluß an das Urdeuteronomium mit solchen Gedanken gearbeitet wurde, daß diese und nicht andere Fäden fortgesponnen wurden, doch auch wieder das Spezifische des Dt. aus. Es ist etwas wie ein Echo, das das Dt. bei seinen nächsten Hörern gefunden hat, und man darf wohl annehmen, daß jene ersten Bearbeiter das Wesentliche aus ihm herausgehört haben. Wir fragen heute aus großer Entfernung nach seinem wahren Inhalt und seinen tiefsten Tendenzen, gerade deshalb sollten wir aber auch jene bescheidenen Winke nicht übersehen. — Daß nach der großen Katastrophe von 586, bedingt durch eine völlig neue politische und geistig-religiöse Situation auch ganz heterogene Elemente sich dem Dt. ankristallisiert haben, ist ein anderer Fall, der an gegebener Stelle erörtert werden wird.

In vielen Schattierungen spricht das Dt. von Jahwes Handeln an Israel. Man kann hier zwei große Gedankenkreise unterscheiden, für die das Dt. eigentümliche Phrasen verwendet: Jahwes Handeln in der Vergangenheit und Jahwes Handeln in Gegenwart und Zukunft. Dann sammeln wir Phrasen, die im Zusammenhang mit Jahwes Forderung an das Volk stehen. Diese drei Hauptgedanken vereinigen natürlich unter sich wieder

---

1) Zum Urdeuteronomium mag gehört haben: 1_{1}, $_{21}$, 2_{7}, 4_{9}, $_{32-40}$, 6_{1a}, $_{2-15}$, 7_{1-24}, 8_{2-18}, 9_{1-7a}, 10_{12-15}, $_{20-22}$, 11_{1}, $_{10-12}$, $_{14}$ f., 12_{13-28}, $_{29-31}$, 13_{1-4a}, $_{6-19}$, 14_{3}, $_{21-29}$, 15_{1-3}, $_{7-23}$, 16_{1-2}, $_{5-7}$, $_{18-22}$, 17, 18_{3-4}, $_{6-22}$, 19, 20_{1}, $_{5-20}$, 21_{1-4}, $_{8-23}$, 22, 23_{1-4}, $_{8-26}$, 24, 25, 26_{1-2}, $_{5-19}$, 27_{9}, 28_{1-25}, 30_{1-20}.

mannigfache Gedankenkreise, die wir aber hier nicht näher voneinander scheiden.

Viel häufiger als in früheren Quellen findet sich im Dt. der Hinweis auf den Schwur Jahwes an die Erzväter (אֲשֶׁר נִשְׁבַּע לַאֲבֹתֶיךָ) im Sinne eines Hinweises auf eine gegebene Zusage. Die Wendung ist in diesem Sinne nicht original im Dt. Der im Vergleich zu früheren Quellen viel häufigere Gebrauch dieser Formel im Dt. zeigt aber, daß wir es hier mit einem für das Dt. eigentümlichen Element zu tun haben [1]). Es mag auf die juristische Fixierung des Verhältnisses zwischen Gott und Volk hingewiesen werden; die Unumstößlichkeit der Zusage war damit gegeben. Wie sehr noch in dt. Zeit religiöse Gedanken durch einfache rechtliche Termini ausgedrückt wurden, zeigt der Begriff der Loskaufung aus Ägypten [2]) (פָּדָה). Jahwe hat allein diese Erlösung bewirkt. Seiner starken Hand und ausgestrecktem Arm (בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה) hat Israel diese Tat zu danken [3]). Deshalb soll das Volk demütig bleiben und sich dieser Vergangenheit erinnern (וְזָכַרְתָּ כִּי־עֶבֶד הָיִיתָ [4]). Die Aufforderung, mit der Geschichte des Volkes verbunden zu bleiben, ist spezifisch deuteronomisch. Die in Ägypten verbrachte Zeit wird mit dem Aufenthalt in einem Sklavenhaus verglichen (בֵּית עֲבָדִים) [5]).

Eine ergiebigere Ausbeute von spezifisch dt. geprägten Phrasen gruppiert sich um den Gedankenkomplex, der die Zusage Jahwes für Gegenwart und Zukunft umfaßt. Ein Hauptinteresse wendet das Dt. dem von dem Volke zu bewohnenden Land zu. Zunächst wird Jahwe alle widerstehenden Feinde in die Gewalt Israels geben. וּנְתָנָם לְפָנֶיךָ erscheint erst in der nachdt. Literatur, die Vorstellung selbst freilich ist nicht spezifisch dt.;

1) ($1_{8, 35}$, 4_{31}) 6_{16} ($_{18, 23}$), $7_{8, 12, 13}$, $8_{(1)\ 18}$, 9_{5}, (10_{11}, $11_{9, 21}$) 13_{18}, 19_{8}, (26_{3}) $_{15}$, 28_{11}, (29_{12}) 30_{20}, ($31_{7, 20, 21, 23}$) cf. Ex $13_{11, 32}$, 33_{1}, Num 11_{12}, 14_{23}.

2) cf. 7_{8}, (9_{26}) 13_{6}, 15_{15}, 21_{8}, 24_{18}. Der Hexateuch kennt diese Verwendung des Wortes sonst nicht; cf. aber Hos 7_{13}, 13_{14}, Micha 6_{4}.

3) 4_{34}, (5_{15}) 7_{19}, (11_{2}) 26_{8}. Die beiden Nomina stehen auch mit ihrem Adjektiv je allein für sich, sind aber so nicht original (Ex $6_{1, 6}$, 32_{11}), während die Kombination dem Dt. allein eigen ist.

4) (5_{15}) 15_{15}, (16_{12}) $24_{18, 22}$.

5) (5_{6}) 6_{12}, 7_{8}, 8_{14}, $13_{6, 11}$. Dieser Ausdruck ist nicht ausschließlich im Dt., er begegnet uns Ex $13_{3, 14}$, 20_{2}, Jos 24_{17}. Die Frage, wie weit in den letztgenannten Stellen der Ausdruck doch erst nach-dt. ist, ist hier nicht entscheidend, denn die viel umfangreichere Verwendung dieser Phrase im Dt. zeigt, daß sie nunmehr ein Spezifikum des Dt. bedeutet.

immerhin aber im Dt. auffallend betont [1]). Gott gibt das Land seinem Volk (אֲשֶׁר נָתַן לָךְ) [2]). Hinter der großen Häufigkeit der Anwendung dieses Begriffes muß ein ganz konkreter Gedankenkomplex stehen. Noch intensiver ist der Begriff יָרַשׁ — Israel erhält das Land von Jahwe — nun umgekehrt nach Seite der Besitznahme des Landes durch das Volk verwendet [3]). יָרַשׁ hinsichtlich des Landes ist wohl auch in früheren Pentateuchschichten vertreten, aber das gewaltige Überwiegen dieses Wortes im Dt. zeigt, daß wir es hier mit einem Gedanken zu tun haben, der dem Verfasser des Dt. besonders lebendig war und den er auf eine viel breitere Basis gestellt hat. Auch hier schwingt ein juristischer Unterton mit; das gilt ebenso von der Bezeichnung des Landes als נַחֲלָה [4]); das Spezifikum dieses Ausdruckes ist seine Anwendung auf den Besitz des Gesamtvolkes. Vorher verstand man unter נַחֲלָה den Erbbesitz der Familie oder weiterhin eines Stammes. In der ursprünglichen Bedeutung findet sich das Wort auch noch im Dt. für den Erbbesitz der Leviten.— Mit großer Wärme werden die Qualitäten dieses Landes gepriesen. Es ist ein schönes Land [5]) (הָאָרֶץ הַטּוֹבָה), in dem Milch und Honig fließt (זָבַת חָלָב וּדְבָשׁ) [6]). Diese letztere Wendung wird das Dt. aus früheren Quellen übernommen haben; nun aber ist sie, wie man sieht, eng der eigenen Anschauung eingegliedert.

Ein zweites Hauptinteresse, freilich mit dem vorigen Gedankenkomplex eng verbunden, wendet das Dt. dem Segen Jahwes zu. Die meisten der mit בָּרַךְ gebildeten Wendungen sind dt. Eigentum [7]). Vornehmlich erstreckt er sich auf die alltäglichen Ver-

1) $1_{(8)\ 21}$, $(2_{31,\ 33,\ 36})\ 7_{2,\ 23}$, 23_{15}, $28_{7\ (25)}$, (31_{5}).

2) $(1_{25},\ 2_{12,\ 29},\ 3_{18,\ 20})\ 4_{(1,\ 21),\ 40}$; $(5_{16})\ 8_{10}$, $(12_{1,\ 9})\ 13_{13}$, $15_{(4)\ 7}$, $16_{5;\ 18,\ 20}$, $17_{2,\ 14}$, 18_{9}, 19_{10}, 20_{16}, 21_{23}, 24_{4}, $25_{15,\ 19}$, $26_{1,\ 2,\ 15}$; $(27_{2,\ 3})\ 28_{8\ (52)}$.

3) $1_{(8)\ 21}$, $(2_{24,\ 31},\ 3_{12,\ 18,\ 20},\ 4_{1,\ 5,\ 14,\ 22,\ 26},\ 5_{28},\ 6_{1})\ 7_{1}$; $(8_{1})\ 9_{4}$ f., $(_{23}, 12_{1}, 15_{4})\ 16_{20}$, 17_{14}, 19_{2}, 21_{1}, 23_{21}, 25_{19}, 26_{1}, 28_{21}, $_{(63)}\ 30_{5,\ 16,\ 18}$; $(31_{13},\ 32_{47})$. Das Verbum ist wohl auch in früheren Pentateuchschriften in diesem Sinn vertreten. Gen 15_{7}, Num 13_{30}, Jos 1_{11}, Amos 2_{10}; das Substantiv יְרֻשָּׁה erscheint nur in den Weiterungen des Dt. $(2_{5,\ 9,\ 12,\ 19},\ 3_{20})$.

4) $(4_{21})\ 38$, $(12_{9},\ 15_{4})\ 19_{10}$, 20_{16}, 21_{23}, 24_{4}, 25_{19}, 26_{1}; נַחֲלָה für Erbbesitz der Familie oder eines Stammes, Gen 31_{14}, Jos 14_{9} ff., 19_{49}, Jud $2_{6,\ 9}$, 21_{24}, 18_{1}, Micha 2_{2}.

5) $(1_{25,\ 35},\ 3_{25},\ 4_{21,\ 22},\ 6_{18})\ 8_{7,\ 10}$, 9_{6} (11_{17}).

6) 6_{3}, $(11_{9})\ 26_{9,\ 15}$ $(27_{3},\ 31_{20})$.

7) בָּרַךְ (Subjekt Gott) 7_{13}, $(12_{7})\ 14_{24,\ 29}$, $15_{(4)\ 6,\ 10,\ 14,\ 18}$, $(16_{10,\ 15})\ 23_{21}$, 24_{19}, 28_{8}, im Pentateuch ähnlich nur Num 6_{24}.

richtungen (מִשְׁלַח יָד und מַעֲשֵׂה יָדִים als Objekt des Segens) [1]). Nur der letztere Ausdruck findet sich auch außerhalb des Dt., aber in ganz anderem Sinn. Hinsichtlich seines leiblichen Unterhaltes wird Israel völliges Genügen finden. Die Wendung וְאָכַלְתָּ וְשָׂבָעְתָּ ist in der vordt. Literatur nicht belegt [2]). Ja, nach Herzenslust בְּכָל אַוַּת נַפְשֶׁךָ darf der Israelit diese Segnung genießen [3]). Hält das Volk Jahwes Gebote, so wird es ihm wohlgehen (לְמַעַן יִיטַב ; vorher nur ganz wenige Male) [4]). Das Spezifikum der dt. Formel liegt aber darin, daß an das Wohlergehen des Volkes gedacht ist und zwar als Ziel und Preis für die Erfüllung des göttlichen Gebotes. So ist auch ein langes Leben als ein besonderer Segen und als Lohn für Gehorsam gewertet [5]) (וַאֲרִיךְ יָמִים). Ein Exponent des göttlichen Segens für dt. Denken ist die Ruhe für das Volk nach der Wanderung, vor allem die Ruhe vor den Feinden [6]) (הֵנִיחַ). Dieser Gedanke ist, wie wir später sehen werden, im Zusammenhang mit der dt. Anschauungswelt von Wichtigkeit.

Wir fügen nun eine weitere kleine Sammlung von Redewendungen an, die sich um die aus diesem Verhältnis Israels zu Jahwe resultierenden Forderungen gruppieren. Häufig ist die allgemeine Mahnung auf die Befolgung der Gebote bedacht zu sein [7]) (שָׁמַר לַעֲשׂוֹת). Diese Kombination findet sich in außerdt. Literatur selten; andere Wendungen mit dem Verbum שָׁמַר — auch im Dt. sehr beliebt — sind auch sonst überall belegt. Eindringlich warnt das Dt. vor einem Vergessen der Forderungen Jahwes, ja vor einem Vergessen Jahwes selbst. Der Begriff (שָׁכַח אֶת־יְהוָה) [8]) findet sich vorher nur bei Hosea. Schon längst ist die entschiedene Tendenz des Dt. zur Verinnerlichung

1) מִשְׁלַח יָד (12_7) 15_{10}, 23_{21}, 28_8, מַעֲשֵׂה יָד als Objekt des Segens 2_7, 14_{29}, (16_{15}) 24_{19}, 28_{12}, 30_9.

2) 6_{11}, $8_{10,\ 12}$, 11_{15}, 14_{29}, 26_{12} (31_{20}).

3) $12_{15,\ 20,\ 21}$, 18_6.

4) 4_{40}, ($5_{16,\ 26}$), 6_3 ($_{18}$), $12_{25,\ 28}$, 22_7, vorher nur Gen 12_{13}, 40_{14}.

5) 4 ($_{26}$) $_{40}$, ($5_{16,\ 30}$) 6_2, (11_9) 17_{29}, 22_7, 25_{15}, 30_{18} (32_{47}); Ex 20_{12} ist kaum vordt.

6) (3_{20}, $12_{9,\ 10}$) 25_{19}.

7) ($5_{1,\ 29}$) 6_3 ($_{25}$), 7_{11}, (8_1, $11_{22,\ 32}$, 12_1) 13_1, (15_5) 17_{10}, 19_9, 24_8, $28_{1,\ 15}$, ($_{58}$) (31_{12}, 32_{46}).

8) 6_{12}, $8_{11,\ 14}$, ($_{19}$) cf. Hos. 2_{15}, 4_6, 8_{14}, 13_6, Jes. 17_{10} ist kaum ursprünglich cf. LXX.

erkannt, die sich am schönsten in der Phrase בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשֶׁךָ ausdrückt [1]). Die Wendung ist spezifisch dt. und begegnet uns nur noch wenige Male in der dt. beeinflußten geschichtlichen Literatur. Hierher gehört auch die Forderung des engen Anschlusses an Jahwe. דָּבַק ist in dieser Bedeutung eine ursprüngliche Prägung des Dt. [2]). Vor allem ist aber hier das Verhältnis der Liebe zwischen Gott und seinem Volk zu nennen [3]) (אָהַב). Es ist bekannt, daß der Begriff der Liebe Gottes zu Israel vorher nur bei Hosea ausgeprägt ist. Daneben steht aber ebenso betont das Moment der Furcht vor Jahwe. [4]) Die Wendung לְיִרְאָה mit Objekt Jahwe tritt zuerst im Dt. auf.

Aus solcher vertieften Hingabe an den einen Jahwe folgt begreiflicherweise eine scharfe Intoleranz allem Fremdkult gegenüber. Der Begriff אֱלֹהִים אֲחֵרִים [5]) in dem angedeuteten Sinnzusammenhang erscheint ganz wenige Male vor dem Dt. Israel steht diesen Gottheiten so fern, daß es sie nicht einmal kennt [6]) (אֲשֶׁר לֹא־יְדַעְתָּם). Diese eigentümliche Anschauung scheint spezifisch dt. zu sein, man könnte aber an Hosea 13_4 denken. Israel soll gewisse götzendienerische Völker mit Stumpf und Stiel ausrotten: [7]) מָחָה שֵׁם oder in Verbindung mit אָבַד; einmal מָחָה אֶת זֵכֶר; so finden wir also für den gleichen Gedanken im Dt. 3 Synonyma. Mit gleicher Rigorosität wendet sich das Dt. aber auch gegen den religiösen Frevler innerhalb des Volkes. Gerade das Dt., das sonst besonders die Elemente des Gefühlslebens betont, hatte hier Anlaß zu warnen (אַל תָּחוֹס עֵינְךָ). Im Dt. wird der Ausdruck da verwendet, wo ein Interesse des Volkes in Gefahr ist. [8]) Häufig wird eine religiöse oder kultisch-

---

1) (4_{29}) 6_5, 10_{12}, (11_{13}, 13_4) 26_{16}, $30_{2,\ 6,\ 10}$.

2) 10_{20}, (11_{22}, 13_5) 30_{20}.

3) אָהַב Subjekt Gott, Objekt Volk 4_{37}, $7_{8,\ 13}$, 10_{15}, (23_6); Subjekt Volk, Objekt Gott (5_{10}) 6_5, 7_9, 10_{12}, 11_1, ($_{13,\ 22}$, 13_4) 19_9, $30_{6,\ 16,\ 20}$. Die Forderung der Liebe zu Gott in Ex 20_6 ist kaum vor dem Dt. anzusetzen.

4) 4_{10}, (5_{26}, 6_{24}) 8_6, 10_{12}, 14_{23}, 17_{19} (28_{58}, 31_{13}).

5) 6_{14}, 7_4, $13_{7,\ 14}$, 17_3, ($28_{36,\ 64}$) 30_{17}, (29_{25}, 31_{20}) vorher nur Ex 20_3, 23_{13}, Hos. 3_1; häufig dann bei Jeremia und der deut. Geschichtsschreibung.

6) (11_{28}) $13_{3,\ 7,\ 14}$ (28_{64}, 29_{25}).

7) (9_{14}) 7_{24}, (12_3) 25_{19}.

8) 13_9, $19_{13,\ 21}$, 25_{12} (einmal auch bei äußerem Feind angewandt 7_{16}); sonst Gen 45_{20}, Jes 13_{18}; beide Male aber in anderem Zusammenhang als im Dt.

rituelle Verfehlung im Dt. als תּוֹעֲבַת יְהוָה bezeichnet [1]). Dieser Ausdruck kommt sonst nur noch in den Proverbien vor, das allgemeinere תּוֹעֵבָה ist auch in der vordt. Literatur belegt. Der Begriff חֵטְא scheint sich mehr auf sittlich-soziale Verstöße zu beziehen. [2])

Für den Gottesdienst selbst läßt das Dt., wie man weiß, nur einen Ort zu. Jahwe erwählt ihn, die wichtige Wendung מָקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר ist vor dem Dt. nicht gebraucht [3]). An diesem Ort wird sein Name wohnen [4]) (לְשַׁכֵּן oder weniger häufig לָשׂוּם). Beide Phrasen sind genuin dt. Das Wesen der dt. Gottesdienste ist die Fröhlichkeit. Das Wort שָׂמַח findet sich in diesem gottesdienstlichen Sinn in der vordt. Literatur nicht [5]). Auch die Armen sollen an den gottesdienstlichen Festlichkeiten teilnehmen; redet das Dt. von den Hilfsbedürftigen, so faßt es dieselben zusammen unter der Formel הַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה [6]). Diese Wendung ist eine dt. Prägung. Das Dt. zeichnet sich ja überhaupt durch einen ausgeprägten Gemeinsinn aus. Hier muß vor allem auf die häufige Verwendung des Wortes אָח zur Bezeichnung des Volksgenossen hingewiesen werden. [7]) Auch dieser Gebrauch ist da und dort vordt. Quellen nicht fremd; aber nirgends wiederholt er sich mit solchem Nachdruck wie im Dt. Erwägt man, daß vom König an bis herab zum Sklaven und Schuldner alle Israeliten durch die Beifügung dieses Wortes gleichsam auf einen Generalnenner gestellt werden, so interpretiert sich diese Verwendung selbst.

Eine ganze Gruppe von Phrasen verrät eine eigentümliche Reflexion auf die Gesamtheit. Das Dt. hat das Volk als Ganzes im Auge, wenn es z. B. einer geforderten Bestrafung die Wen-

---

1) (7_{25}) 12_{31}, 17_{1}, 18_{12}, 22_{5}, 23_{19}, 25_{16} (27_{15}).

2) 15_{9}, 19_{15}, 21_{22}, 22_{26}, $23_{22, 28}$, $24_{15, 16}$, vorher selten (Gen 41_{9}, Hosea 12_{9} und einige Male bei Jesaia).

3) $12_{(5, 11)}$ 14_{23}, $16_{2, 6}$, (11), 26_{2}. לָשׂוּם $12_{(5)}$ $_{21}$, (14_{24}).

4) לְשַׁכֵּן (12_{11}) 14_{23}, $16_{2, 6}$, (11), 26_{2}. לָשׂוּם $12_{(5)}$ $_{21}$, (14_{24}).

5) $12_{(7, 12)}$ $_{18}$, 14_{26}, $(16_{11, 14})$ 26_{11}, (27_{7}), ähnlich Lev 23_{40}.

6) (10_{18}) 14_{29} $(16_{11, 14})$ $24_{17, 19, 21}$, $26_{12, 13}$ (27_{19}). Vorher ähnlich nur Ex 22_{21}.— Jes $1_{17, 23}$ kann nur sehr bedingt mit dem dt. Gebrauch auf eine Linie gestellt werden.

7) $(1_{16, 28}, 3_{18, 20})$ $15_{2, 3, 7, 9, 11, 12}$, $17_{15, 20}$, $18_{(2)}$ $_{15, 18}$, $19_{18, 19}$, 20_{8}, $22_{1, 2, 3, 4}$, $23_{20, 21}$, $24_{7, 14}$, $25_{3, 11}$; in $3_{18, 20}$ und 18_{2} kann gleicherweise אָח mit Volksgenosse übersetzt werden. Vorher Ex 2_{11} 4_{18}.

dung beifügt יִשְׁמְעוּ וְיִרְאוּ [1]). Die Phrase ist dt. Ebenfalls im Interesse der sittlich-religiösen Läuterung des Volksganzen ist die Formel geprägt בְּעֵרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ [2]); auch sie ist der vordt. Literatur fremd. Daß mit dem Dt. das Volk als Ganzes angesprochen ist, hat man längst erkannt. Der Imperativ שְׁמַע יִשְׂרָאֵל findet sich nur im Dt. [3]). Auffällig ist auch, daß der Ausdruck כָּל־יִשְׂרָאֵל sehr häufig im Dt. [4]), im Pentateuch sonst nur noch zweimal erscheint.

In seiner Gesamtheit und Gottbezogenheit heißt Israel im Dt. „heiliges Volk" (עַם קָדוֹשׁ) [5]). Dieser Ausdruck war wohl ausschließlich dem Ur-Dt. eigen; er erscheint durchweg in der singularischen Anrede. Ein ähnliches Attribut erteilt das Dt. Israel in der Wendung עַם סְגֻלָּה [6]). Wir stellen noch hierher עַם נַחֲלָה (4_{20}) oder die bloße Bezeichnung Israels als einer נַחֲלָה Gottes ($9_{26.29}$). Beide Begriffe als Synonyma der vorigen zeigen, daß hinter ihnen ein für das Dt. besonders bedeutsamer Gedankenkreis liegt.

Nur als ein Vorläufiges kann an diesem Punkt der Untersuchung ein Ergebnis der voraufgehenden Statistik gegeben werden. Immerhin haben sich doch schon gewisse Umrisse durch die Verwendung bestimmter Worte und Formeln gezeigt. Es ist deutlich geworden, wie sich die Gedanken des Dt. mit der Geschichte des Volkes, vor allem seiner Befreiung durch Jahwe beschäftigen. Weiterhin ist das von Israel bewohnte Land und der von ihm vermittelte Segen für das Volk Gegenstand der Reflexion des Dt. In mannigfachen Wendungen äußert sich die Forderung der alleinigen, verinnerlichten Zugehörigkeit Israels zu Jahwe. Der Kult anderer Völker und Götter wird abgewiesen, der Israels auf eine neue Basis gestellt. Im Innern dringt das Dt. auf soziale Förderung wie inner-

1) 13_{12}, 17_{13}, 19_{20}, 21_{21} (31_{21}).

2) 13_6, $17_{7.\,12}$, $19_{13.\,19}$, $21_{9.\,21}$, $22_{21.\,24}$, 24_7.

3) (5_1) 6_4, 9_1 (20_3), 27_9.

4) 1_1 (5_1 11_6), 13_{12}, 18_6, 21_{21}, 27_2 (29_1, $31_{11.\,17}$, 34_{12}), sonst im Pentateuch nur noch Ex 18_{25}, Num 16_{34}.

5) 7_6, $14_{2.\,21}$, 26_{19}, 28_9, vorher nur Ex 19_6. Zwischen dieser Stelle und dem dt. Gebrauch besteht aber ein beachtenswerter Unterschied: גּוֹיִם sind im Dt. die „Volker" und Israel nur, soweit es mit ihnen auf gleicher Stufe steht (z. B. 4_{34}). Also einen גּוֹי קָדוֹשׁ kann es in dt. Vorstellungswelt garnicht geben.

6) 7_6 (14_2), 26_{18}.

völkischen Zusammenschluß. Auch sonst zeigt sich in der dt. Gesetzgebung oft das Absehen auf die Gesamtheit. — Es ist klar, was sich in den dt. Formeln ausdrückt, das sind die Anliegen eines Volkes, ja mehr noch, aus den dt. Prägungen sprechen die Gedanken eines, der speziell über das Volk sinnt und um dessen religiöse Gestaltung bemüht ist; verfügt er doch gerade hinsichtlich der religiösen Eigenart des Volkes über eine sehr deutliche Terminologie. — Dabei erinnern wir uns noch einmal an unsere erste Feststellung, der grundlegenden Stilisierung des Dt. als Rede Moses an das Volk.

Nun könnte man vielleicht jetzt schon den Versuch unternehmen, durch ein Ausziehen der Linien, die sich bisher angedeutet haben, unter Verwendung des übrigen dt. Materials, den Inhalt des Dt. näher zu präzisieren. Indessen es bietet sich uns noch eine besonders günstige Handhabe, das Dt. in seiner Eigenart zu fassen und zugleich eine Bestätigung des vorigen Ergebnisses, auf die wir in Anbetracht des noch wenig konkreten Ergebnisses nicht verzichten möchten.

Das Bundesbuch im Deuteronomium.

Ein Vergleich des Bundesbuches mit dem Dt. schon an dieser Stelle ist kein Verstoß gegen die anfangs geforderte Beschränkung auf die erklärenden Voraussetzungen, die uns im Dt. selbst gegeben sind. Wir stellen uns weder auf den Standpunkt des Bb. und messen das Dt., noch umgekehrt. Jedoch die Tatsache, daß einerseits weite Strecken des Bb. fast bis in den Wortlaut hinein ins Dt. aufgenommen sind, daß andererseits aber gerade die übernommenen Elemente oft eine nicht unerhebliche Akzentverschiebung erfahren haben, gibt uns einige Gewähr, an solchen Stellen wieder eine spezifisch deut. Eigenart zu fassen.

Eine Vergleichung des Dt. mit dem Bb. ist insofern methodisch nicht ganz leicht durchzuführen, als wir bisher ja weder von dem einen noch von dem anderen Kodex näher gehandelt haben. Wir beschränken uns deshalb, wie schon angedeutet, auf die Heranziehung des Materiales, das tatsächlich ins Dt. aufgenommen wurde und das bei diesem Prozeß Modifikationen erfahren hat. Wir werden aber selbst da nicht den mannigfach abgetönten Differenzen nachgehen, denn noch fehlt uns ja eine einheitliche Grundanschauung von beiden Büchern. So werden

wir uns darauf beschränken, nur den hauptsächlichsten Differenzpunkt aufzuweisen, der — und das ist gerade für uns das Wichtigste! — das Ganze des Bb. vom Ganzen des Dt. grundlegend scheidet und der schon bei einer oberflächlichen Vergleichung in die Augen springt. Es möge aber bei der folgenden Aufstellung der Differenzen nachgesehen werden, wenn wir in Verfolgung der einen Spur wenige Male auch den Vergleich zwischen Vorlage und Übernahme überschreiten und allgemeinere Eigenschaften des Bb. und des Dt. und deren Verschiedenheit zur Sprache bringen. — Auch hier genügt eine lose Aufstellung der betreffenden Differenzen.

Ein großer Teil der Sozialgesetzgebung des Bb. ist in das Dt. übergegangen. Jedoch bei der Mehrzahl der Übernahmen ist es nicht ohne gewisse Änderungen abgegangen und es ist für den Fortgang unserer Untersuchung von großer Bedeutung, festzustellen, in welche Richtung diese kleineren oder größeren Abwandlungen weisen.

Wir gehen von einem ganz eindeutigen Fall aus: Ex 21_{16} wird die widerrechtliche Aneignung eines Menschen (etwa zum Zwecke eines Verkaufs) mit dem Tode bedroht. Genau das gleiche Gebot findet sich Dt 24_7; aber was hat sich gewandelt? Aus dem אִישׁ des Bb. ist ein בֶּן יִשְׂרָאֵל geworden! Man wird nicht sagen können, in Ex 21 sei das Gebot von dem Interesse an der übernationalen Menschenwürde geformt, so daß demgegenüber die deut. Fassung eine rückschreitende Verengerung bedeutet. Nein, der Vf. von Ex 21 hat nicht weiter gedacht, als der von Dt 24; aber in sein Blickfeld war die Vorstellung von dem politisch scharf begrenzten und isolierten Volke, als eines Faktors, der seine Gesetzgebung beeinflussen müßte, noch gar nicht getreten. Das war aber im Dt. der Fall, wie uns noch andere Beispiele zeigen werden. Zins zu nehmen verbietet das Bb. (Ex 22_{24}), und zwar fügt es ausnahmsweise hinzu אֶת־הֶעָנִי עִמָּךְ, aber selbst diese Formulierung überbietet das Dt.: vom Volksgenossen keinen Zins, vom נָכְרִי darfst du ihn nehmen. — Die שִׁמְטָה kommt im Bb. den Armen des Volkes zugute. Im Dt. liegt die gleiche Tendenz vor, ist aber wieder überboten durch die ausdrückliche Ausschließung des נָכְרִי von der Wirkung dieses Gesetzes [1]). Es ist ferner sicher kein Zufall, daß

1) Steuernagel, Komm. z. St.

bei den drei ebengenannten, aus dem Bb. übernommenen Gesetzen mit der deut. Formulierung — hinausgehend über die ursprüngliche Vorlage — je das Wort אָח = Volksgenosse, eingefügt ist [1]). Auch der im 7. Dienstjahr freizulassende Sklave erhält nun das Ehrenprädikat אָח, dem nicht einmal der König durch seine Stellung enthoben ist. Das Gesetz (15_{12} ff.) selbst ist, worauf Kittel verweist [2]), mittelbar durch die Forderung der Kultuseinheit bestimmt, die ja ihrerseits, wie noch gezeigt wird, engstens mit dem dt. Volksgedanken zusammenhängt. — Weiter ist die Mahnung zu nachbarlicher Hilfsbereitschaft bei ihrer Aufnahme ins Dt. — wieder in derselben Richtung — einer gewissen Akzentverschiebung unterzogen worden. Bei einem Vergleich von Ex 23_4 f. mit Dt 22_{1-4} ist aber zu beachten, daß im Bb. an den persönlichen Feind gedacht ist. Man kann also den Gegensatz nicht so konstruieren: Hie Feindesliebe — hie Beschränkung des Dienstes auf den Volksgenossen. Da das Dt. die Hilfeleistung dem Volksgenossen allgemein zu leisten fordert, so ist in dieser Bestimmung auch der feindliche Nachbar stillschweigend mit eingeschlossen. In der deut. Formulierung hat sich also hinsichtlich der fraglosen Allgemeingültigkeit des Hilfegebotes für jeden Volksgenossen ein Fortschritt vollzogen. Andererseits enthält das deut. Gesetz eine Beschränkung durch die ausdrücklich geforderte Wirkung für den אָח. So zeigt sowohl die positive wie die negative Seite dieser Bestimmung, daß sie über das Dt. hinausgehend von dem Interesse am Volk diktiert ist. Auf keinen Fall kann also die deut. Fassung dieses Gesetzes als die primäre angesehen werden [3]), aber ebensowenig kann hinsichtlich der Formulierung im Bb. im Dt. ein Rückschritt festgestellt werden. Das Bb. stellt seine Forderungen auf in der viel naiveren Voraussetzung ihrer Gültigkeit. Im Dt. ist über die religiös-rechtliche Fragestellung hinaus der theologische Gesichtspunkt des abgegrenzten Gottesvolkes wach geworden. Israel sieht sich gleichsam von außen und hat in der inzwischen vollzogenen Entwicklung das religiöse Problem seiner Sonderexistenz unter den Völkern erkannt. Man kann also sagen, bei allen bisher genannten Abwandlungen handelt es sich insofern

1) Ex 21_2 = Dt 15_{12}. Ex 21_{16} = Dt 24_7. Ex 22_{24} = Dt 23_{20} f.
2) Kittel, Gesch. d. V. Isr. I⁴ 286 f.
3) Holz. Hex. 303 u. A.

um eine gewisse Steigerung über das Bb. hinaus, als auf die alten Bestimmungen als neues Gestaltungsprinzip der Gedanke an das Volk aufgesetzt ist.

Eine ganz ähnliche Modifizierung hat auf dem Gebiet der kultischen Regelung das Gesetz über rituell unreines Fleisch erfahren. Das Bb. erläßt ein allgemeines Verbot, das Dt. gestattet den Verkauf an den Ausländer (Ex 22_{30} = Dt 14_{21}). Auch hier denkt das Bb. nicht „sittlicher" als das Dt., sondern der Gesetzgeber hat die Tatsache des nach außen abgeschlossenen Volkes und die Möglichkeit einer anderweitigen Verwendung des Fleisches noch gar nicht in Rechnung gezogen. — Man kann hier wohl auch die Parallele von Ex $22_{17, 19}$ mit Dt 18_{9} ff. erwähnen. Die deut. Formulierung scheint sich an die Vorlage in Ex 22 anzulehnen, wie das ja nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich durch das Stichwort מְכַשֵּׁף nahegelegt wird; aber in nicht zu verkennendem Unterschied vom Bb. ist in Dt. durch den einleitenden Vers 9 die Debatte sofort auf die politische Ebene gehoben, auf der sie dann bis zuletzt verbleibt (cf. V. 12 b, 14). In diesem Zusammenhang kann man auch die Diskrepanz zwischen Ex $21_{12–14}$ und Dt 19_{1} ff. anführen. Das Bb. bestimmt mit dürren Worten ein Asyl für den, der wider Willen zum Totschläger wird, anders liegt das Gesetz im Dt. vor: freilich, auch im Dt. ist noch das Interesse an dem Individuum sichtbar, dem zu Nutz das Asyl errichtet wird, aber darüber hinaus hat noch ein anderes Motiv an der Gestaltung des Gesetzes mitgewirkt: der Gedanke an das Wohl des Gesamtvolkes. Das Land darf nicht verunreinigt werden, es soll keine Blutschuld auf dem Volke lasten (Dt 19_{10}). Auch der negative Teil des Gesetzes, die Ausschließung des vorsätzlichen Mörders ist durch einen Hinweis auf das Volk über das Bb. hinaus erweitert. Der Mörder soll sterben und וּבִעַרְתָּ דַם־הַנָּקִי מִיִּשְׂרָאֵל.

Die auffallendste Differenz auf dem Gebiete der Kultgesetzgebung liegt natürlich in der verschiedenen Angabe über den Kultort. Hier kann man freilich nicht mehr von einer Übernahme eines Gesetzes ins Dt. reden, wir haben auch von dem Sinn der deut. Kultgesetzgebung noch nicht gehandelt, um hier die Verschiedenheit der beiden Codices näher erörtern zu können, aber soviel darf doch schon an dieser Stelle gesagt werden: die Reduktion des gesamten Kultwesens auf einen

einzigen Ort zog den einzelnen energisch von seinen individuellen religiösen Wünschen ab; das gemeinsame und gleichzeitige Versammeltsein an einem national wichtigen Ort war überaus geeignet, die fromme Reflexion auf die große Gesamtheit und deren Anliegen zu lenken. Hier soll nun auch das Passah gefeiert werden. Das Dt. hat das Passah zu einem geschichtlichen Nationalfeiertag im eigentlichsten Sinn des Wortes gestaltet. Wir folgen der Beweisführung Elhorst's und nehmen an, daß (in bedeutsamem Unterschied vom Bb.) das Urdt. allein das Passah hat gelten lassen. Dieses Fest, das die Geburtsstunde des Volkes, eines freien Israel, feiert, kann vollends in Anbetracht der Gemeinschaftlichkeit des Feierns gar nicht anders verstanden werden, als getragen von der Tendenz, das religiöse Leben des einzelnen mit der Heilsgeschichte der Gesamtheit zu verketten [1]). Das Abziehen der Feste von ihrer ehedem agrarischen Grundlage, von der später noch die Rede sein wird, erläutert sich selbst: „die Geschichte ist nicht wie die Ernte ein Erlebnis der einzelnen Haushaltungen, sondern vielmehr ein Erlebnis des Volkes im ganzen [2]). — Wir fügen hier noch an, daß das Dt. gern die Befolgung eines das individuelle Leben regelnden Gebotes durch den zunächst nicht eben naheliegenden Hinweis auf das große geschichtliche Schicksal des Volkes erzwingen will: כִּי עֶבֶד הָיִיתָ. Das Bb. kennt diesen Ausdruck nur bei einem Gebot (Ex 23_9 = Ex 22_{20}). Im Dt. ist er gerade den Übernahmen aus dem Bb. beigefügt: Dt 15_{15}, 16_{12}, $24_{18, 22}$. Jedenfalls steht dieser Gedanke im Dt. auf viel breiterer Basis [3]).

1) Elhorst's Hypothese (Z. a. W. 1924, 136 ff.) wird gestützt durch die auffallende Verknüpfung des zweiten deut. Festes mit dem Mazzotfeste; es läge viel näher, nachdem des langen vom Passah die Rede war, das folgende Fest von ihm an zu datieren, aus diesem Umstand ist es in Anbetracht der Gründe, die E. beibringt, sehr wahrscheinlich, daß das Dt. bewußt ein einziges, einzigartiges Fest gefordert hat, daß also aus der jetzigen Festgesetzgebung des Dt.'s der alte vom Dt. eliminierte Zusammenhang der agrarischen Feste Mazzot-Wochen-Hüttenfest herausschimmert.

2) Nowack, Archäologie II, 157.

3) Wir erinnern hier noch an den Akzent, der auf den formal aus der älteren Gesetzgebung übernommenen Bestimmungen in Dt. 26 ruht. Der Blick des einzelnen in seiner Sonderexistenz wird auf die große Gemeinschaft des Volkes gelenkt. In Dt 26_{12} ff. erhebt sich das Gebet nach einer persönlichen Beteuerung in dem Augenblicke, mit dem es zum Bittgebet

Damit kommt nun freilich ein unterscheidendes Element größten Stiles zur Sprache: die gesamte deut. Gesetzgebung ist selbst in das Gewand der Geschichte gekleidet. Man hat mit Recht gesagt, das Spezifikum des Dt. sei die Paränese, also die Predigt Moses [1]). Macht man nun damit Ernst, daß die paränetische Redeart tatsächlich das ganze deut. Gesetz beherrscht und daß keineswegs der eigentliche Bestand der Gesetze davon ausgenommen ist, so wird man geneigt sein, darin einen Unterschied vom Bb. von größter Tragweite zu erblicken. Das Dt. ist durchweg als Rede Moses an das Volk gedacht und das verleiht dem Ganzen zunächst eine große innere Einheitlichkeit; es ist klar, die Tatsache, daß in jedem Einzelfall Moses zum Volk spricht, wirkt sich bis in alle Verästelungen des deut. Ganzen aus und gibt ihnen, selbst bei formaler oder inhaltlicher Anlehnung an das Bb., eine grundandere Klangfarbe. Vergegenwärtigt man sich die Art der Stilisierung israelitischer Gesetze, so muß die Fassung der deut. Gesetzgebung als einer Predigt Moses an das Gesamtvolk erst recht auffallen. Im Dt. handelt es sich nicht mehr um die knappe Kodifizierung geltender Rechtsnormen; nein, im Dt. ist das, man möchte sagen, ein nicht unwichtiger, aber doch untergeordneter Zweck; das Ziel ist hier viel weiter gesteckt. Der Vf. des Dt. dreht das Rad der Geschichte zurück und stellt das Volk noch einmal persönlich vor Moses und verkündigt ihm so in breiter Predigt den Gesamtkomplex von Verheißung und

übergeht, zu einer Fürbitte für das ganze Volk. Das Interesse des einzelnen Beters kommt gar nicht zu Wort, ist vielmehr umschlossen und begründet in dem Wohl der Gesamtheit und ihrer Segnung; und mit diesem hohen Anliegen allein tritt nun der Fromme vor Gott (V. 15). Das andere Gebet, seinem Charakter als Dankgebet entsprechend, wendet den Blick nach rückwärts zum Preis für die empfangene Wohltat: Aber wieder ist es nicht der besondere Anteil, den das Individuum an ihr hat, der den Anlaß zum Dank böte; nein, in einer ganz besonders auffälligen Gedankenwendung springt das fromme Sinnen des Beters von der persönlichen Segnung, die ihm zuteil geworden ist und ursprünglich am nächsten läge, über auf die Gnadentat, die das ganze Volk in den Besitz des Landes gesetzt hat. Gerade der Umstand, daß der einzelne Grund und Ursprung seines Wohlstandes so direkt aus der ganz Israel widerfahrenen Heilstat ableitet, ist ein besonders deutliches Zeichen für die im Dt. vorliegende Tendenz, individuelles Leben an dem übergeordneten Volksgedanken zu orientieren.

1) Bes. Driver, zuletzt Bentzen, Die josian. Reform 1926, 47.

Forderung, die in dem Verhältnis des Volkes zu Jahwe gegeben sind. — Diese Verschiedenheit zwischen Bb. und Dt. ist so grundlegend, daß es fast als ein unbilliges Unternehmen erscheinen könnte, beide Corpora miteinander zu vergleichen, weil sie in dem angedeuteten Sinn ja gar nicht auf gleicher Linie liegen. Immerhin wollen wir noch auf einige Differenzpunkte den Finger legen, die gerade aus jener Stilisierung des deut. Ganzen als Anrede an das Volk resultieren. —

Man kann wohl behaupten, daß das „Du" der Anrede sich im Bb. an das Individuum wendet [1]). Das „Du" des Dt. hat im Munde Moses in seiner Richtung auf das Volk durchaus kollektivistischen Klang. Auch die unpersönliche Formulierung eines Gesetzes im Bb. mit כִּי und der nachfolgenden dritten Person erörtert individuelle Fälle, sei es zwischen Mensch und Mensch oder zwischen Mensch und Gott. Dieser Gebrauch ist auch weithin im Dt. vorhanden, aber es ist höchst bezeichnend, wie das Dt. diese durch die Regelung individueller Einzelfälle gegebene gewisse unpersönliche Note dadurch zu paralysieren sucht, daß es (mit wenig Ausnahmen) dem zunächst mit כִּי und der dritten Person eingeführten Gesetz eine Wendung in der zweiten Person, also in der Form der Anrede an das Volk, eingefügt oder angehängt hat. So ist also auch mit den Gesetzen dieser Fassung unmittelbar das Volk angesprochen (cf. 19_6 ff.: $_{8\,11}$ ff.: $_{13,\ 16}$ ff.: $_{19}$; 21_1 f.: $_{9,\ 18}$ ff.: $_{21,\ 22}$: $_{22}$ b; 22_{13} ff.: $_{21}$ b, $_{22}$ a : $_{22}$ b, $_{23}$: $_{24}$; 24_1 ff.: $_4$ b, $_7$ a : $_7$ b; 25_1 ff.: $_3$ b, $_{11}$: $_{12}$; — in 21_{15} ff., 22_{25} ff., 24_5, 25_5 ff. vermissen wir diese Einfügung einer Anrede; diese Gesetze sind aber alle sowohl nach vorwärts wie nach rückwärts so in die anredende Form eingebettet, daß sie leicht auch in die dritte Person gefaßt werden konnten, ohne damit aus dem großen Zusammenhang zu fallen). — Wie sehr das Dt. anders als das Bb. in unmittelbarstem Kontakt mit dem Hörer an das Volk gerichtet sein will, zeigen die Stellen, an denen es im Dt. fast zur Zwiesprache mit dem Gegenüber kommt, indem das Echo der eigenen Rede dem Volk gleichsam aus dem Mund genommen und Einwänden begegnet wird [2]). Hier sieht man beide Parteien ganz greifbar sich gegenüberstehen: Moses und das Volk. Man wird behaupten können, daß im Bb. sich

1) Holz. Exodus 98.

2) Dt $12_{20,\ 30}$, 15_9, 17_{14}, $18_{16,\ 21}$.

das Interesse des Gesetzes im wesentlichen in der Formulierung seiner selbst erschöpft; im Dt. können wir beobachten, wie gerade bei Übernahmen aus dem Bb. zu der Fassung des Gesetzes noch ein Neues hinzugekommen ist: der Blick auf die Gesamtheit. Ein Vergleich von Ex 23_{10} f. mit Dt 15_1 ff. zeigt außer der schon erwähnten Abschließung nach außen, wie der Vf. des Dt. nicht allein an der individuellen Mildtätigkeit interessiert ist, nein, er reflektiert über das Problem des Wohlstandes des ganzen Volkes und von diesem Gesichtspunkt aus läßt er sein Gesetz bestimmt sein: 15_{11} (עַל־כֵּן!). Ferner muß man in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß das Dt. gern dem eigentlichen Gesetz einen paränetischen Hinweis auf die pädagogische Wirkung des Strafvollzuges auf die Gesamtheit anfügt [1]). Gerade die Zufügung von וְיִשְׁמְעוּ וְיִרָאוּ läßt deutlich ersehen, in welcher Richtung die geheimsten Gedanken des deut. Gesetzgebers laufen. Und wie seine Sorge immer wieder um den Gedanken an das Volk kreist, selbst bei Gesetzen, die den individuellen Verkehr zwischen Mensch und Mensch regeln, das zeigt das einer geforderten Todesstrafe beigefügte בַּעֲרְתָּ הָרָע מִקִּרְבֶּךָ. Die Anfügung dieser Wendung geht im Dt. freilich über die Anlehnungen an das Bb. hinaus, aber hier ist es von Wichtigkeit darauf hinzuweisen, daß das Bb. überhaupt keine derartige Formel besitzt; es fordert einfach die Todesstrafe für den Verbrecher, ohne von da aus über die Gesamtheit zu reflektieren. Umgekehrt klingt im Dt. bei allen jenen Kapitalverbrechen, die das Leben des Täters verwirken, der Gedanke an das zu reinigende Volk an. Es ist interessant zu sehen, wie sich unter dieser veränderten Grundeinstellung des Dt. ein Gebot wie die Forderung gerechten Gerichtes geformt hat: (Ex $23_{1-3\,6-8}$ = Dt 16_{18} ff.). Die Richter sollen das *Volk* in Gerechtigkeit richten, damit Israel im Besitz seines *Landes* bleibe. Noch auffallender ist diese Umakzentuierung bei dem Verbot allen Götzendienstes (Ex 22_{19} = Dt 17_{2-7}). Wer dagegen verstößt, übertritt den *Bund*, sollte so ein Greuel in *Israel* verübt sein, dann soll sich das ganze *Volk* an der Exekution beteiligen, damit das Böse aus seiner *Mitte* getilgt werde. — In solchem Unterschied liegt Prinzip [2])! —

1) Dt 17_{13}, 19_{20}, 21_{21b}, 13_{12}.

2) Eine eigentümliche Bestätigung des vorliegenden Ergebnisses, zugleich einen willkommenen Beweis dafür, daß sich das Dt. in dem angegebenen

Was ist nun das Ergebnis der beiden voraufgehenden Zusammenstellungen? Wir glauben einen *Ausgangspunkt* für die nun folgende Untersuchung gefunden zu haben. Besonders die Vergleichung mit dem Bb., aber auch eine Reihe der durch die Statistik angedeuteten Gedanken läßt durch mancherlei, zunächst noch gar nicht näher gedeutete Anzeichen den Schluß zu, daß im Unterschied zu der voraufgehenden Literatur im Dt. die Reflexion über das *Volk* und zwar als Gottesvolk wach geworden ist. Noch ist über den eigentlichen Inhalt dieses deut. Volksgedankens nichts Näheres ausgemacht, er ist uns vielmehr zunächst nur als ein das deut. Ganze gestaltender Formalbegriff aufgefallen. Wir werden nun der Frage nach dem Volksgedanken im Dt. nachgehen; bei seiner inhaltlichen Bestimmung verwenden wir vor allem die durch die Aufstellung der Phrasen angedeuteten Gedanken und haben dabei eine verhältnismäßig sichere Gewähr, innerhalb des spezifisch deut. Anschauungskreises zu bleiben.

Sinn nicht nur vom Bb., sondern auch von den geschichtlichen Quellen abhebt, liefert eine kurze Zusammenstellung der einzelnen Abwandlungen, der die Geschichtstradition, soweit sie ins Dt. aufgenommen wurde, da und dort unterworfen wurde. Da diese Elemente alle nachweislich zu sekundären Weiterungen des Dt. gehören, so wäre es nicht angängig, diese Erörterung auf gleiche Basis wie die vorhergehende über Bb. und Dt. zu stellen; andererseits ist der Anlaß, in den geschichtlichen Weiterungen gerade solche Korrekturen anzubringen, sicher nicht aus der Luft gegriffen. Hier klingen angeschlagene Töne weiter, jedenfalls sehen wir, wenn auch nur an ganz bescheidenen Symptomen, wie die allernächste Folgezeit das Dt. verstanden hat. In Dt 1_9 liegt offenbar Ex 18 mit zugrunde. (Steuernagel Komm. z. St.; Procksch Equ. 278.) Nun aber wird Jethro unterdrückt, der Einfluß eines Nichtisraeliten auf eine wichtige innere Angelegenheit wird nicht mehr ertragen. Ähnlich ist der Sachverhalt bei der Umdeutung der Bileamsepisode: Im Fortgang der geschichtlichen Erzählung ist sie ganz weggefallen, aber wie man in deut. Atmosphäre über Bileam nur denken kann, zeigt Dt 23_5. Er ist nun nicht mehr Jahweprophet, sondern ein heidnischer Zauberer. Entscheidend ist, daß er in der deut. Fassung gar keinen Auftrag mehr von Jahwe bekommt; sein offenbar schon ausgestoßener Fluch wird in Segen verwandelt! Besonders auffällig ist aber die Diskrepanz zwischen Num $13_{3ff.}$ und Dt 1_{22} und zwischen Dt 1_{37}, 3_{26}, 4_{21} und Dt 32_{50} (P!) Num 27_{12}. In beiden an sich verschiedenen Fällen wird im Dt. das Volk als Subjekt in den Vordergrund geschoben, das eine Mal ist es der tadelnd erwähnte (beachte einerseits den deutlichen Gegensatz vom voranffolgenden Vers, andererseits das betonte כֻּלְּכֶם in 1_{22}) Umstand, daß es die Initiative zur Sendung der Kundschafter ergreift, das

2. Israels Verhältnis zu Jahwe.

Die Vorstellung Israels, das Volk Jahwes zu sein, war in jeder seiner Epochen lebendig, und wenn auch das Urteil über den Umfang des Kreises der Gottangehörigen von Israel selbst nicht einheitlich bestimmt wurde, so konnte doch in Wirkung der Israel eigentümlichen Offenbarung der Begriff eines Jahwe gegenüberstehenden Volkes selbst nicht aufgegeben werden. Die Vorstellung von einer im philosophischen Sinn absoluten Existenz Gottes war Israel fremd. Erst mit der Herabneigung Jahwes hat es seinen Gott kennen gelernt. Er hat die Väter berufen und später das Volk sich erwählt. So sah ihn Israel von allem Anfang an in seiner Bezogenheit zum Menschen; erst den sich

---

andere Mal wird der Tod Mosis vor dem Gelobten Land als eine Art stellvertretender Sühne für die Gesamtschuld des Volkes gedeutet. In der Perikope über die Kundschafter scheint JE nur an Kaleb Interesse zu haben. Vielleicht soll durch die Neueinführung der Zwölfzahl im Dt. (Dt 1_{22}ff.) wieder das Volk als Ganzes repräsentiert sein. Man muß allerdings damit rechnen, daß in der jetzt ausgefallenen elohistischen Perikope schon die Zwölfzahl vorlag. (So Cornill, Einl. 45.) Auffällig bleibt immerhin der ausschließliche Akzent, der auf den Zwölfen ruht, denn Kaleb ist überhaupt gestrichen; seine Erwähnung an einem anderen Ort (Dt 1_{36}) eine sehr späte Interpolation. — Es sei hier anmerkungsweise eine Gegenüberstellung der Übernahmen vom Bb. in das Dt. angefügt; die bezeichneten Stellen (wie voraufgehend erörtert) unterlagen bei ihrer Aufnahme ins Dt. einer Einwirkung durch den Volksgedanken. Wir ersehen hier rein schematisch, daß solcher schwächeren oder stärkeren Umprägung nahezu alle Gesetze, soweit sie überhaupt ins Dt. übergingen, unterworfen wurden. Dabei sieht diese Aufstellung ja noch von jenem entscheidenden Differenzpunkt der Orientierung der Gesetzgebung an einem anderen Objekt — dem Gesamtvolk — ab. (Tabelle nach Smith-Rothstein 299 f.)

*Ex 21_{1-11} — Dt 15_{12-18}
*Ex 21_{12-14} — Dt 19_{1-3}
*Ex $21_{15, 17}$ — Dt 21_{18-21}
*Ex 21_{16} — Dt 24_{7}
*Ex $22_{15, 16}$ — Dt $22_{28, 29}$
*Ex 22_{17} — Dt 18_{10-12}
Ex 22_{18} — Dt 27_{21}
*Ex 22_{19} — Dt 17_{2-7}
Ex 22_{20-23} — Dt 24_{17-22}
*Ex 22_{24} — Dt 23_{20-21}
Ex $22_{25, 26}$ — Dt 24_{10-13}
*Ex $22_{28, 29}$ — Dt 26_{1-11}; 15_{19-23}
*Ex 22_{30} — Dt 14_{3-21}
*Ex 23_{1} — Dt 19_{16-21}
*Ex $23_{2, 3, 6, 7, 8}$ — Dt 16_{18-20}
*Ex $23_{4, 5}$ — Dt 22_{1-4}
Ex 23_{9} — Dt $24_{17, 18}$
*Ex $23_{10, 11}$ — Dt 15_{1-11}
Ex 23_{12} — Dt $5_{14, 15}$
Ex 23_{13} — Dt 6_{13}
*Ex 23_{14-17} — Dt 16_{1-17}
Ex 23_{19a} — Dt 26_{2-10}
Ex 23_{19b} — Dt 14_{21b}

mit ihm Verbindenden konnte es erkennen. Macht man also mit dem Satz Ernst, daß Jahwe Israel sich erwählt hat und nicht umgekehrt, so wird man verstehen, wie dieses Volkes religiöses Denken nicht einem Kreis mit einem Mittelpunkt — Gott —, sondern vielmehr einer Ellipse mit zwei Brennpunkten — Gott und Volk — gleichen mußte. Denn mit der Tatsache einer verpflichtenden Offenbarung Gottes war ja immer schon das angesprochene Objekt, das Volk, in den Bereich der theologischen Reflexion mit einbezogen. Beides ist nach Art der vollzogenen Offenbarung untrennbar. — Vielleicht ist aber in den alttestamentlichen Theologien dem Gedanken des Gottesvolkes nicht immer die gleiche eingehende Beachtung zuteil geworden, wie der eigentlichen Gottesvorstellung. Man ist häufig allzu stark von einer theozentrischen Gedankenreihe ausgegangen und begab sich damit eines theologischen Verständnisses all der sich um den Volksgedanken gruppierenden Anliegen (Nation, Politik, Sozialethik, Rechtsprechung usw.), die Israel vom Standpunkt seiner religiösen Gedanken aus ebenso ernst nahm als das Gebiet der „Religion“ im engeren Sinn; ja in seiner Frühzeit ernster als die Fragen der individuellen Religiosität. Daß wir nun beim Dt. doppeltes Recht haben, die Frage gerade nach dem Volksgedanken zu stellen, hat die voraufgehende Untersuchung gezeigt. Ja, wie man bei Außerachtlassung dieses Gedankens beim Dt. auf falsche Fährte geraten kann, zeigt eine Bemerkung Steuernagels, der in dem Gottesbegriff die tiefste Wurzel aller Forderungen des Dt. sieht. Nun soll gar nicht abgestritten werden, daß der Gottesbegriff entscheidend die dt. Gesetzgebung gestaltet hat; aber es ist bezeichnend, wie Steuernagel sofort mit dem außer acht gelassenen Volksbegriff ins Gedränge kommt. Er muß jetzt nämlich zwei verschiedene Fassungen des Gottesbegriffes, eine ethisch-universalistische und eine partikularistisch-kultische unterscheiden, deren innere Verbindung er im Dt. nicht mit Bestimmtheit nachweisen zu können glaubt [1]). Wir fragen im folgenden nach der Eigenart des deut. Volksgedankens; es wird dabei auch die Rede von dem deut. Gottesgedanken sein; immerhin bildet er für sich keineswegs das eigentliche Spezifikum des Dt.

1) Steuernagel, Entstehung 53, 47 ff.

Es wird hier nicht unternommen, den politischen Umfang des vom Dt. angesprochenen Volkes näher zu bestimmen. Das Dt. selbst wendet sich immer wieder an das „ganze Israel". Welches Land aber damit gemeint ist, seine engeren politischen Grenzen, verschweigt das Dt. Aber gerade ihm ist es zuzutrauen, daß es seiner sonstigen schwebenden, generalisierenden Redeweise folgend den Begriff „Israel" in einem einseitig religiös betonten Sinn gebraucht; es ist einfach das Volk der Verheißung. Einen gewissen Anhaltspunkt scheinen die Stellen zu geben, in denen das Dt. mit einer Erweiterung des Landes rechnet (12 $_{20}$, 19 $_{8}$). Indessen, es ist nirgends angedeutet, daß damit an das Problem der Vereinigung von Israel und Juda gedacht ist; eine Erweiterung der Landesgrenzen kann in mannigfachster Weise erhofft werden. Jedenfalls haben wir hier, am Beginn der Untersuchung, nicht die geringsten Unterlagen an der Hand, das Dt., wie es oft geschehen ist, mit Jerusalem, womöglich dem dortigen Tempel, in Beziehung zu setzen. — Eine ganz konkrete Anschauung von dem Volk, von dem und zu dem das Dt. redet, wird uns schon deshalb ermangeln, weil das Dt. gar nicht danach gefragt sein will. Sein Interesse bewegt sich vielmehr, wie sich noch zeigen wird, um die theoretischen Fragen, die auf der Linie der theologischen Reflexion über das Wesen des Volkes liegen. So wird man gut tun, sich zunächst weniger um die tatsächliche Situation zu bemühen, die es voraussetzt, sondern vielmehr um eine genauere Präzisierung dessen, was ihm als sein-sollend vorschwebt. Die folgende Untersuchung beschränkt sich somit auf die Erörterung der Gedanken, soweit sie positiv vom Dt. ausgesprochen werden und vermeidet alle Rückschlüsse auf seine biblisch-theologischen, literarischen oder archäologischen Voraussetzungen.

Wir meinen, daß sich uns der zweckmäßigste Weg zum Verständnis des deut. Volksbegriffes eröffnet, wenn wir uns an den Punkt begeben, wo jedes Problem in Israel seine letzte Zuspitzung und Tiefe erhält, ja von dem aus es überhaupt erst recht eigentlich gestellt ist, und das ist die Frage nach dem Verhältnis zu Jahwe. Wir fragen also vor der Feststellung anderweitiger Eigentümlichkeiten des Gottesvolkes im Dt. nach dessen Verhältnis zu Jahwe, weil vorauszusetzen ist, daß von dieser Kardinalfrage aus erst die übrigen Elemente des Dt. den

ihnen eigenen Akzent erhalten haben. Es ist vielleicht nicht überflüssig, gerade in diesem Zusammenhang die fast unüberbietbare Weite des deut. Gottesbegriffes zu erwähnen. Keine Spur von einer naturhaften Verflochtenheit dieses Gottes mit seinem Volk: Jahwe hat alle Völker geschaffen [1]), er hat auch ihnen allen ihren Kult bestimmt [2]), seine Gebote gelten ebenso im Feindesland wie in Israel [3]), Himmel und Erde gehören Jahwe an und trotzdem hat er sich zu Israel herabgeneigt [4]), hat es aus allen Völkern sich erwählt. Gerade diese letztgenannten Stellen betonen sicher mit Absicht das Unbegreifliche dieser göttlichen Erwählungstat. So ist es nicht verwunderlich, wenn dieses Verhältnis Gottes zu seinem Volk im Dt. eindeutig als ein lösliches dargestellt ist [5]). Ungehorsam ist mit Verlust des göttlichen Segens, ja mit Vernichtung des Gottesvolkes bedroht.

Wir müssen an dieser Stelle einen Augenblick innehalten. Sellin hat vor Jahren einen überzeugenden Angriff geführt [6]) gegen eine falsche und konstruierte evolutionistische Theorie, die eine Entwicklung nachweisen wollte von einer ursprünglich naturhaften Bindung Jahwes an Israel bis zu einem später vergeistigten und versittlichten Verhältnisse. In der Tat: Jahwes Herablassung und Hilfe ist im wesentlichen zu allen Zeiten in Israel als verpflichtende Huld gewertet worden, in diesem Sinne ist das Verhältnis nie naturhaft unlöslich angesehen worden. Indessen es liegt doch ein verkanntes Wahrheitsmoment in der von Sellin bekämpften Richtung: Es hat in der Tat eine Entwicklung stattgefunden und zwar ist sie in folgender Fragestellung zu suchen: Wird diese Huld Jahwes mehr auf die nächsten politisch-irdischen Bedürfnisse Israels bezogen — oder dient Gottes Segnung in seinem Volk (trotz dessen noch nationalen Rahmens) einem mehr geistig-religiös betonten Zweck, d. h. eben der Schaffung eines spezifisch heiligen Volkes? Mit einem Wort: nicht das Subjekt der Bezogenheit zur Welt hat seine Stellung gewechselt — Jahwes Hilfe war immer an sitt-

1) 26_{19}.
2) 4_{19}.
3) 20_{19} f.
4) 10_{14} f.
5) 7_{7} ff., 9_{14}.
6) Beiträge z. isr. u. jüd. Religionsgesch. I, II, 1896.

liche Bedingungen geknüpft — sondern das Objekt selbst hat sich gewandelt. Sicher hat man früher viel ungebrochener die nackte irdische Existenzfrage des Volkes vor Jahwe gebracht, während im Dt. sich insofern unverkennbar eine Wandlung vollzogen hat, als nunmehr Gottes Heilswirken einer höheren geistigeren und ungleich mehr religiös betonten Aufgabe dient, sich also viel weiter erstreckt als auf die Lösung der rein politischen Nöte. Mit der geläuterteren Anschauung von der Universalität Jahwes vollzog sich im Dt. eine viel reifere Reflexion über die innerlichen Forderungen gerade dieses Gottes an sein Volk.

In Wirkung seines weit gespannten Gottesgedankens entwirft das Dt. ein düsteres Bild von dem Wesen des Volkes, das Jahwe gegenübersteht. Wir finden in diesem Punkt eine ganz einheitliche Vorstellung: Israel ist bewußt in Kanaan unbodenständig [1]), beharrlich wird auf den dunklen Hintergrund der isr. Volksgeschichte hingewiesen [2]). Israel kommt in ein Land, dessen kultureller Bestand (6_{10} f.) keine Leistung des Gottesvolkes ist. Mit auffallender Energie ist dem Volke jedes Verdienst jede synergistische Beihilfe bei der Eroberung des Landes abgesprochen [3]). Israel ist halsstarrig [4]). Die Weiterungen des Dt. spinnen diesen Gedankenkomplex auf ihre Art fort: der erste eigensinnige Ansturm zur Eroberung des Landes ist nicht geeignet, die Bewunderung der Nachwelt auf sich zu ziehen. Dreimal wird das Volk davor gewarnt, seine Hand nach einem Land auszustrecken, das Jahwe ihm nicht bestimmt hat; es würde ihm nicht gelingen, auch nur einen Fußbreit Boden zu gewinnen [5]).

Die Sprachstatistik hat ergeben, daß das Dt. mehrere Male — einmal an prominentester Stelle (26_{19}) — Israel als עַם־קָדוֹשׁ bezeichnet. Es ist zweckmäßig, nach dem theologischen Sinn dieses Ausdruckes zu fragen. Ausgeschlossen ist es freilich, in Anbetracht der vorherigen Sätze die Begründung des genannten Attributes in einer Israel inhärenten Eigenschaft zu suchen.

1) 26_5.
2) 6_{21}, 8_{2-18}, 9_7, 15_{15}.
3) 9_4 ff., 8_{17}, 7_7.
4) 9_6.
5) 2_5, $_9$, $_{19}$.

Wie kommt aber dann das Dt. zu dem Satze, Israel sei der עַם־קָדוֹשׁ? Das Dt. gibt uns die Antwort aufs deutlichste: Diese Bezeichnung hat sich Israel nicht selbst beigelegt, sie kommt gleichsam von außen, von Jahwe. Um der Tatsache der Gottangehörigkeit willen ist das Volk heilig. Dieser Gedanke liegt in Jer 2_{3} ganz ähnlich vor und zeigt, wie man den Begriff der Heiligkeit Israels faßte. Wie im Dt., blickt auch Jeremia auf das ungetrübte Verhältnis in der Wüstenzeit zurück; aber vielleicht ist in dem Bild von der רֵאשִׁית weniger, wie Volz [1]) will, das tertium comparationis die Unangreifbarkeit, sondern die Heiligkeit. Aber sie ist keine inhärente Eigenschaft, sondern wie bei der רֵאשִׁית liegt die Heiligkeit allein in der Gottangehörigkeit; um derentwillen ist sie abgesondert und geweiht.

Auf den völligen Mangel eines innerisraelitischen Anhaltspunktes für den im Dt. vertretenen Satz, Israel sei das heilige Volk, weisen schon die Sätze hin, die das Primäre der Liebe Gottes zu seinem Volk vor dessen Bewährung betonen [2]). Ein zweites Moment deutet in der gleichen Richtung. Die These: Israel, das Jahwe heilige Volk, findet sich im Dt. — d. h. also schon im Augenblick der Promulgation des Gesetzes! — völlig präsentisch, sie erfolgt nicht als Lohn für eine vorausgegangene Bewährung, denn das Halten des Gesetzes auf seiten Israels ist ja schon als die Reaktion des Volkes auf die Erwählungstat Gottes angesehen [3]). Ein Beweis dafür ist die merkwürdige Tatsache, daß das Dt. seinem ganzen Aufriß nach das Halten der Gebote aus der Dankbarkeit ableitet. Bezeichnend ist zum Beispiel der Aufruf an Israel in 27_{9}: in einem völlig unbegründeten und nicht bedingten — hier sogar perfektischen — Aussagesatz wird dem Volk eröffnet: heute bist du das Volk Jahwes geworden. Aus dieser Tatsache folgt für Israel erst die Verpflichtung auf das Gesetz [4]). So ist auch meist, wenn der Hinweis auf die Heiligkeit des Volkes mit einem konkreten zu befolgenden Gebot in Verbindung gebracht ist, nicht, wie eigentlich zu erwarten wäre, der Gehorsam gegen das Gebot die Bedingung, von der die Heiligkeit des Volkes abhinge, nein,

1) Volz, Jeremia 17.
2) 4_{37}, 7_{8}, 10_{15}.
3) 11_{7}f., 6_{12}, 15_{15}.
4) Ähnlich ist der Gedankengang von 4_{36-40}.

umgekehrt, die Heiligkeit Israels ist der Umstand, in Anbetracht dessen das betreffende Gesetz erst nötig wird [1]); sie ist also ein vor allem menschlichen Tun dem Volke von Gott her beigelegtes Attribut. Erst in der von Jahwe aus vollzogenen Erwählung gibt an einer anderen Stelle [2]) Israel das Versprechen ab, als gehorsames Volk Jahwe angehören zu wollen. Auch an dieser Stelle ist von Israels freiem Willen nicht die Rede [3]), das Primäre ist die Inanspruchnahme Israels durch Jahwe, wenn auch hier das Gelöbnis des Volkes, ein עַם־קָדוֹשׁ sein zu wollen, schon ethisch gefärbt ist. Auch 28_9 ist Jahwes Zusage an Israel mehr an die Bedingung des Gehorsams geknüpft. Die überwiegende Zahl der Belegstellen aber verstehen die Erwählung aus einer nicht mehr begründbaren Liebestat. Es liegt auf der Hand, wie bedeutsam diese Anschauung — Israel ist heilig, nicht in sich selbst, sondern in Wirkung einer nicht weiter begründbaren „praedicatio Dei“ — in biblisch-theologischem Sinn zu werten ist. Hier berührt sich die alttestamentliche Disziplin engstens mit dem Gebiet der systematischen Theologie.

In diesem Zusammenhang muß nun auch der im Dt. anklingende Bundesgedanke zur Sprache kommen. Es ist aber eine merkwürdige Tatsache, daß der בְּרִית-Begriff in den singularischen Partien des Dt., die wir für die älteren Bestandteile ansehen, eine geringe Rolle spielt. Deshalb kann die Frage aufgeworfen werden, ob das Dt. tatsächlich schon in seiner ursprünglichen Fassung das von Mose am Horeb übernommene Bundesbuch und nicht viel eher in freiem Anschluß der Horeb-

1) 7_6, 14_2, $_{21\,b}$.

2) 26_{16} ff.

3) Beachte das Hiphil in 26_{18} הֶאֱמִירְךָ! In diesem Zusammenhang kann noch hingewiesen werden auf das Fehlen jeder subjektiv menschlichen Zustimmung zu der Erwählungstat Gottes. So erfolgt auch die Zugehörigkeit des einzelnen zu Gott auf Grund seines objektiven Eingegliedertseins in das Gottesvolk. Jedenfalls ist damit jedes Erwerben und Erfassen des Heiles seitens des Menschen, sei es nur durch das ihm überlassene Zugreifen, ausgeschaltet. Mag uns dieser Umstand immerhin als ein fast grotesker Gewaltakt des alttestamentlichen Gottes erscheinen —: hier wurde der Boden bereitet für den Glauben an den Gott, dessen Wirken alle irdischen Beschränkungen und Gebundenheiten überschreitet.— In Erwägung des ganzen voraufgehenden Abschnittes muß die Bezeichnung: das Dt. ein Vernunftgesetz (Duhm, Isr. Propheten 213) als ganz verfehlt gelten.

Szene beigefügt sein will. Jedenfalls fehlen uns Andeutungen, daß diese erste Schicht schon die eigentlich offizielle Bundesurkunde vom Horeb oder gar dem Tafelgesetz gleichzusetzen sei. Dreimal klingt in der Paränese der Bundesgedanke an: $7_{9, 12}$, 8_{18}, einmal im gesetzlichen Teil 17_2. Da machen wir nun die eigentümliche Wahrnehmung, daß das Dt. ursprünglich überhaupt nicht scharf scheidet zwischen Horeb- und Erzväterbund. Nach 8_{18} ist es gerade die Verheißung an die Erzväter, die — noch in völliger Gültigkeit — jetzt am Horeb sich erfüllt; immerhin ruht doch der dt. Bundesgedanke seinem Schwergewicht nach auf der Erzväterverheißung, denn sowohl 7_9 (cf. v. 8) und v. 12, wie 8_{18} ist der בְּרִית-Begriff mit dem Erzväterschwur verknüpft. Diese Tatsache aber berechtigt uns, den Bundesgedanken im Dt. nicht nur da zu suchen, wo er dem Worte nach auftaucht, sondern in all den vielen Stellen, die an Jahwes Schwur erinnern. Auch die בְּרִית, die nach 17_2 übertreten werden könnte, läßt sich ohne Schwierigkeit auf den Väterbund beziehen, denn, und das ist von Wichtigkeit, in dem dt. בְּרִית-Begriff, der, wie wir sahen, in jedem Hinweis auf Jahwes Schwur enthalten ist, liegt viel weniger eine Rückerinnerung an eine ganz bestimmte Begebenheit der Vergangenheit, sondern der Gedanke an die gegenwärtig noch gültige Zusage. Der בְּרִית-Begriff bezieht sich also im Dt. viel mehr auf das gegenwärtige Bundesverhältnis als auf den historischen Bundesschluß, auf dem jenes freilich erst basiert. So ist in der Tat der Bundesgedanke im Dt. von großem Gewicht und es ist ein eigentümlicher Zusammenhang, daß die Mosezeit zur Begründung ihres Glaubens sich selbst wieder in straffe Beziehung zu einer Jahwe-Zusage der Vergangenheit stellte. Theologisch wichtig ist uns gerade an dieser Stelle der Untersuchung der rein verheißende Charakter dieses Bundes. Das freundliche Verhältnis Jahwes zu seinem Volk ist in Kraft, seine Zusagen gelten noch, es könnte sich nur darum handeln, daß das bereits bestehende Verhältnis von seiten Israels gebrochen wird (17_2). Wie rein der verheißende Klang dieses Bundesgedankens ist, zeigt am besten die schöne Koordination von בְּרִית und חֶסֶד in $7_{9, 12}$. Eindeutig zeigt endlich der Sprachgebrauch, wie sich die Reflexion über das Gottesvolk gerade nach Seite des freien Gnadengedankens hin im Dt. entwickelt hat. Erst im Dt. findet sich

der Erwählungsgedanke bezüglich des ganzen Volkes in seiner ganzen Irrationalität: 4_{37}, 7_6, 10_{14}, 14_2. Das Verbum בָּחַר (Subjekt Gott — Objekt Volk) ist eine original dt. Prägung.

Nachdem es sich nun gezeigt hat, daß im Dt. besonders in theologischer Richtung eine sehr ausgeprägte Reflexion über das Gesamtvolk lebendig ist, dürfen wir vielleicht hoffen, in Verfolgung dieses wichtigen Gedankens zu einem tieferen Verständnis des Dt. zu gelangen. Es kommt nun freilich für die Richtigkeit unseres Ausgangspunktes alles darauf an, daß wir imstande sind, von dem gezeichneten Verhältnis zwischen Gott und Volk und von dem eigenartigen Begriff der Heiligkeit Israels von Gottes Gnaden aus das Dt. in seiner gesamten inneren Anlage und Tendenz zu erklären, d. h. zu verhüten, daß die Besprechung seiner verschiedenen Elemente zu einer Aufzählung innerlich zusammenhangsloser Gedankenkomplexe werde. Wir gliedern die Besprechung des gesetzlichen Niederschlages aus jenem beschriebenen Verhältnis Israels zu Jahwe zunächst in zwei größere Unterabteilungen. Es muß die daraus erfolgte Neugestaltung des religiös-kultischen Lebens erörtert werden, dann folgt eine Darlegung der eigenartigen theologischen Besinnung, die das Dt. an die Fristung des Gottesvolkes durch seinen Lebensunterhalt — den Segen Jahwes — knüpft.

3. Das kultisch-religiöse Leben des Gottesvolkes.

Anerkanntermaßen steht das Dt. in einer breiten Front gegen alle in Israel zur Geltung gekommenen synkretistischen Mischreligionen. Auffallend ist nun aber, daß das Dt. diesen Kampf keineswegs, wie vielleicht zu erwarten wäre, durch den Hinweis auf die Nichtexistenz [1]) dieser Gottheiten führt. Man weiß, daß das Dt. mit der Existenz anderer Götter rechnet. Gerade dieser Umstand berechtigt zu der Frage, wie denn seine scharfe Opposition zu verstehen ist, wenn sie nicht auf dem viel einfacheren Weg der Leugnung der Existenz fremder Numina zustande gekommen ist. Tatsächlich stellt das Dt. Jahwe durchaus über alle fremden Götter [2]). Aber der Grund zu dieser

1) 4_{28} ist frühestens exilisch.
2) 9_4 ff.

Anschauung liegt erst wieder in der schlechthinigen Weltüberlegenheit, die Jahwe zugeschrieben wird. Es besteht für das Dt. ein unendlicher qualitativer Unterschied zwischen ihm und jenen und das ist aus folgendem zu erklären: Im Dt. liegt ein ganz ausgeprägtes Distanzgefühl vor, von dem aus alle naturhaften, d. h. auf illegitimem Weg zustande gekommenen Beziehungen zwischen Mensch und Gott verworfen werden. Besonders aus dem Dt. spricht ein unbestechlicher Instinkt für alle pseudoreligiösen, magischen, d. h. nicht unerbittlich das Gebiet der Ethik erfassenden Bindungen an die Gottheit. Wie weit der Sinn für Distanz wach war, zeigt die scharfe Forderung der Bildlosigkeit des Kultus. Gott hat aus dem Feuer, also gestaltlos, zu dem Volk geredet; in diese Richtung weist auch das Verwundern, daß der göttliche Anspruch dem Volke nicht den Tod brachte, und endlich in den Weiterungen die Mittlerrolle, die Mose hinausgehend über die alten Berichte im Dt. zugeschrieben wird [1]). Jahwe ist als der schlechthin Übernaturhafte anderen Göttern überlegen — diese These, wenn auch im Dt. nicht ausdrücklich formuliert — deckt sich mit der deut. Anschauung.

In Anbetracht des weithin schon erschöpfend beschriebenen dt. Kampfes gegen die von kanaanäischer Seite kommende Verderbnis soll hier nur das zur Sprache kommen, was die engste Beziehung dieses Vorganges auf den deut. Volksgedanken aufweist. In der Tendenz des Dt.'s gegen den Kanaanismus vollzieht sich vor unseren Augen eine Reaktion von einer prinzipiellen Bedeutung, die kaum überschätzt werden kann, denn die funktionell-universale Gestalt des Baal stand dem natürlichen Menschen viel näher als Jahwe [2]). Alle Vorteile waren auf Seite dieses mächtigen Gegners. Er hatte weltanschaulich die einfachste, unmittelbar einleuchtende Logik auf seiner Seite und er verfügte über eine ganze Stufenleiter von Anziehungspunkten bis herab zu allen Reizen sexueller Orgiastik. So ist es besonders instruktiv zu sehen, mit welchen Mitteln und welcher Frontstellung das Dt. gegen diese Religion arbeitet. Der Kampf des Dt.'s kann in keinem Fall aus einer relativen Animosität

1) $4_{33, 36}$, 1_{37}, 3_{26} f., 4_{21}, 5_{24}, 9_{18} ff., $_{25}$ ff., 10_{16}.

2) Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie: das antike Judentum, 166. Zum folgenden vgl. Kittel, Gesch. d. V. Isr. II^{6} 57 f., Gestalten und Gedanken 300 f.

heraus erklärt werden, sondern resultiert eben aus der eigentümlich theologisch erfaßten, übernaturhaften Beziehung zwischen Gott und Volk, mit der eine Wertschätzung naturgläubiger Religiosität unvereinbar ist. Heidnische Trauerriten, Masseben, alle Versuche, auf den dunklen Gebieten irdischer Sphäre Wissen von Gott zu erstreben, heidnische Opfer und Naturkult [1]), kurz alles, was sich nicht ausgesprochen an den aller Natur entrückten Jahwe wendet, verfällt dem Anathema. Diese Tendenz ist auf einem für das Volksleben hochaktuellen Gebiet klar zu ersehen: in auffälliger Weise wird im Dt. die direkte Beziehung der Religiosität zum Acker gelöst. Das Sabbatjahr, schon vor dem Dt. sozial betont, wird nun völlig seiner agrarischen Grundlage beraubt und unter einen sozialen Gedanken gestellt. Ein ähnlicher Vorgang, mindestens eine offenbare Mißachtung der geradlinig religiösen Bindung an den Acker, liegt in der Bestimmung, die die Konzession erteilt, nicht mehr unter allen Umständen die auf eigenem Grunde geernteten Früchte der Gottheit zu opfern; jederzeit sind sie in Geld umsetzbar. Damit ist die enge Beziehung zwischen Feld und Kult, im weiteren Sinne zwischen Natur und Religiosität geflissentlich durchschnitten; eine naturhaft der Frucht als Erstlingsgabe inhärente Heiligkeit abgelehnt und die ganze kultische Handlung hat nunmehr ihren Sinn im Herzen des Frommen. Auch allgemein ist die unablässige Wiederholung der Formel יְהוָה אֱלֹהֶיךָ nicht ohne die vorausgesetzte Antithese, daß eben nicht בַּעַל Israels אֱלֹהִים ist, zu verstehen. So kann man mit Bestimmtheit erwarten, daß die ganze im Dt. vorliegende Kultgesetzgebung von Grund auf bestimmt ist durch die im Dt. eigentümlich ausgeprägte Erkenntnis von dem Verhältnis des Gottesvolkes zu Jahwe. Vielleicht gelingt es durch die konsequente Herausarbeitung jenes im Dt. offenbar entscheidenden Grundprinzipes, einige Klarheit in die vielumstrittene und vielgedeutete Frage nach dem Sinn der deut. Kultgesetzgebung zu bringen.

Eine für unsere Fragestellung höchst bedeutsame Wahrnehmung ist, daß wir die kultisch-priesterlichen Verhältnisse in der Königszeit und auch vorher schon als viel ausgebildeter und differenzierter voraussetzen müssen, als das Dt. sie in seinen Forderungen widerspiegelt. Auf diesen Umstand hat schon

1) 18_{9-12}, 22_{12}.

Graf Baudissin hingewiesen [1]). Auch ein Blick auf die Darstellung der Priesterverhältnisse in den Königsbüchern [2]) zeigt uns die Richtigkeit dieser Feststellung und Hoseas Polemik gegen die Priester ist ohne eine ganz bedeutende Stellung jener im Volksleben schwer zu deuten. Nowack [3]) macht die gleiche Beobachtung bei einer Erörterung von Dt 33_8 ff. Auch diese vordeut. Urkunde zeigt uns eine regelrechte Priesterorganisation als fest abgeschlossenen Stand. Endlich hat Eissfelds Arbeit über Erstlinge und Zehnten [4]) ganz überraschend die bisher weit unterschätzte Bedeutung des Priestertums in vorexilischer Zeit gezeigt. Es muß als bestimmt angenommen werden, daß zur Zeit des Dt.'s und vorher an den einzelnen Heiligtümern genau detaillierte Kultgesetze vorlagen [5]). Ganz in diese Zusammenhänge paßt eine in letzter Zeit wieder mehr zu ihrem Recht gelangte Erwägung über die Herkunft des Heiligkeitsgesetzes und der gesetzlichen Teile des Priesterkodex. Mag immerhin von Baudissins Annahme, P sei zur Zeit der Abfassung vom Dt. schon irgendwo vorhanden gewesen, nicht haltbar sein, so neigt man heute doch wieder mehr dazu, nicht nur H, sondern zum mindesten das Material weiter Teile der Gesetze von P aus der vorexilischen Zeit abzuleiten [6]). Für uns kommt es nur auf die allgemeine Feststellung an, daß das Dt. umgeben war von mehr oder minder anerkannten Kultordnungen, Priestergesetzen und allgemein rituellen Vorschriften, die — das wird weiterhin nicht in Frage stehen — schon früh kasuistisch fein detailliert waren. Wer von hier zum Dt. kommt, wird sich immer wie in eine andere Welt versetzt fühlen. Man hat freilich oft das schlichte — wie wir sehen werden, sehr eindeutige — Zeugnis des Textes überhört und gerade der deut. Kultgesetzgebung Ungeheuerliches zugetraut. Welchen Sinn hat nach deut. Anschauung der Kult? Sicher ist Wellhausen [7])

1) Geschichte des alttestamentlichen Priestertums 1896, 91 ff.

2) z. B. 2. Kön. 12_{17}, 16_{15}.

3) Archäologie II, 100.

4) Eissfeld, Erstlinge und Zehnten, 1917.

5) 1. Sam. 2.

6) cf. Eerdmans I—IV, Kittel, Relig. d. V. Isr. 154, derselbe Gesch. II [6], 398 a. Sellin, Einl. [4] 55 f. Vgl. auch die auffallende Abhängigkeit Hesekiels von P: Procksch, Equ., 321, 326. Gen. 434 ff.

7) Wellh., Proleg. [8] 57 a — Holz., Hex. 324.

mit der allgemeinen Bemerkung gegen Holzinger im Recht, wenn er das Dt. in Anbetracht der geringen Wichtigkeit der äußeren Art des Opfers in die Nähe von JE rückt. Offenbar liegt der Gleichgültigkeit gegen die korrekte kultische Form — man denke an den in Geld umsetzbaren Zehnten, oder an die unpräzise Bestimmung über den Umfang der Erstlingsgaben in Dt 26_1 ff. oder der Abgaben an den Festen $16_{17,10}$ [1]) — im Dt. ein Element zugrunde, das jede einseitige Wertung des Kultus verhindert. Smith hat treffend behauptet, daß in der deut. Gesetzgebung der Begriff der Sünde nie mit rituellen Verfehlungen identifiziert wird, Sünde ist eine Verfehlung gegen Recht und Gerechtigkeit [2]). Missetaten werden nie durch kultischen Vollzug gesühnt, sondern durch praktische Bestrafung oder Vergebung durch Jahwe. Lehrreich ist der Sinn [3]) von Dt 21_1 f., des einzigen im Dt. breiter ausgeführten Sühneritus. Deutlich ist erkennbar, daß nicht die Handlung als solche die Sühne bewirkt, sondern Jahwes Gnade vergibt die Schuld. So wie jetzt angeordnet, ist die Zeremonie ihres Opfercharakters entkleidet. — Sehen wir uns ferner die religiösen Fest-, Opfer- und Abgabenbestimmungen an: liegt dem Dt. etwas mehr am Herzen, als daß die Freude an Jahwes Segnung zu Wort komme und auch der Arme daran teilhabe? In diesem Zusammenhang muß man vor allem der vielen anderwärts noch zu besprechenden Gesetze gedenken, die ihre ursprünglich rein kultische Orientierung zugunsten eines ethisch-charitativen Inhaltes aufgegeben haben [4]). Mit Ausnahme des Passahfestes, in dem aber der Sühnegedanke ebenfalls kaum sichtbar ist, tragen alle deut. Feiern im wesentlichen Gegensatz zu P den Charakter der Fröhlichkeit. — Von der bisher besprochenen Seite her ist die Tendenz des Dt.'s leicht zu erkennen. Zweifellos scheint ihm die ethische Frage wichtiger als die kultische, ja man hat schon gesagt, das Dt. enthalte nur insoweit kultische Gesetze, als sie ethische Bedeutung umfaßten [5]).

Nun ist aber in keinem Fall abzustreiten, daß auch im Dt. ein klar ausgesprochener kultischer Wille vorliegt: Das Zen-

1) Eissfeld, E. u. Z. 43f.
2) Rob. Smith: Das A. T., 352. Dt 19_{15}, 20_{18}, 21_{22}, 22_{26}, 23_{22} f., 24_{16}.
3) Nach Steuern. Komm. z. St.
4) 14_{28} f., 15_1 ff., 20_1 ff. u. a.
5) Sternberg, Ethik des Dt., 51.

tralisationsgesetz. Daß die Gesetze über Kultuseinheit nicht die alleinige Quintessenz des Dt.'s darstellen, ist in letzter Zeit mehrfach betont worden: dann bleibt aber nur die Möglichkeit, sie in engen Zusammenhang, ja Abhängigkeit von dem im Dt. vertretenen Hauptgedanken zu setzen. Wir besinnen uns auf das eigenartige Verhältnis des Volkes zu Jahwe und die daraus resultierende Frontstellung gegen jedes irreligiöse, das ist aber auf naturhaft-magischem Weg zustande gekommene Verhältnis mit der Gottheit. Es ist klar, daß das Dt. rigoros gegen jeden allzu vertraulichen, freundnachbarlichen Verkehr mit der Gottheit vorgehen mußte, wie er in den mannigfach abschattierten Jahwe - Baal - Kulten sich einen bedenklichen Ausdruck geschaffen hatte. Wenn der gewöhnlichen Schlachtung nun der Opfercharakter im engeren Sinn abgesprochen wurde, wenn als einziges kultisches Gerät ein Altar und zwar nur *ein* Altar übrig blieb, so spricht aus dieser Bestimmung ohne Zweifel zunächst eine gewisse Skepsis an aller ungebrochenen Hingabe an den Kult. Kein naiv dem kultischen Leben Gegenüberstehender würde eine Bestimmung erlassen haben, die in derart durchgreifender Weise die kultische Betätigung eines ganzen Volkes einschränkt; denn was von dem mannigfachen sakralen Vollzug, der den engen Lebenskreis bisher durch und durch geweiht hatte, nunmehr positiv an das Hauptheiligtum übertragen wurde, ist in Vergleich zu früherer Gepflogenheit verschwindend gering (offiziell wohl nur ein Jahresfest und eine Erstlings- und Zehntenabgabe). Von dieser Seite gesehen stellt sich uns die Forderung der Zentralisation als eine Maßnahme von überwiegend negativem Sinne dar. Kann man denn Bestimmungen wie die, daß aller lokale Kult fallen, hingegen das Volk ganz wenige Male in feierlicher Stunde zusammenkommen solle, um — wie wir noch sehen werden — in Dankbarkeit des in seiner Geschichte offenbaren Gottes zu gedenken, — kann das anders gedeutet werden, denn als Kampfgesetz gegen jeden Verkehr mit der Gottheit, der nicht straff an der übernaturhaften und sittlichen Majestät Gottes orientiert ist? Daß nun die bisher gültige Auffassung von dem kultisch positiven Charakter des Dt.'s einer Revision bedarf, zeigt schon die oft erkannte, von Steuernagel und Holzinger [1]) ausgesprochene Unstimmigkeit, die

1) Steuernagel, Entstehung 48. Holz., Hex. 314.

in notwendiger Konsequenz einer nicht haltbaren Deutung liegt. Beide Forscher weisen darauf hin, daß Jahwes Erhebung über die Natur, wie sie vom Dt. vertreten wird, sich schlecht reime auf die Gebundenheit des Kultes an einen Ort. Diese Bemerkung zeigt besonders gut, wie die bisherige Interpretation der deut. Kultgesetze weithin auf einem toten Geleise festgefahren ist. Der diesen Gesetzen oft eingedeutete Sinn reimt sich schlecht auf den im Dt. vorliegenden Tatbestand. Hier muß ein Fehler im Ansatz liegen. Geht man nicht von dem verabsolutierten Zentralisationsgesetz aus, sondern versteht jenes als Konsequenz des im Dt. eigentümlich und neu verstandenen Verhältnisses Israels zu seinem Gotte, so ergibt sich gerade das Gegenteil von der eben zitierten Wahrnehmung: Aus der Erhebung Jahwes über die Natur *folgt* die scharfe Reduktion des Kultwesens auf einen in einem geschichtlichen Auswahlakt bevorzugten Ort. Denn — und das trägt der positiven Formulierung der deut. Kultgesetzgebung Rechnung — von einem Wohnen Jahwes an einer Stätte, die er erwählt, ist im ganzen Dt. nicht die Rede. Ferner verrät das Dt. mit keinem Wort ein Interesse am Kultort als solchem; es gibt kein Gesetz, das etwa durch den Hinweis auf das Wunderbare der Heilsgegenwart [1]) Jahwes zur Durchführung der Zentralisation anstachelt; das, was Israel in den Augen des Dt.'s vor allem auszeichnet, ist das Wunder der Offenbarung des göttlichen Willens [2]). Wie Gesetze aussehen, deren Interesse der heilige Ort selbst bewegt, zeigt zum Beispiel Lev 21_{16-23}, Ex 29_{37}. Es ist, um die auffällige Ausnahmestellung des Dt.'s zu zeigen, vielleicht nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, daß alle größeren Kodices den Altar vor ritueller Entweihung schützen, während das Dt. keine solche Verfügung kennt [3]). Es soll nur eine Stätte geben, an der Jahwe kultisch verehrt werden darf, weiter ist im Dt. dieser Gedanke noch nicht ausgebaut. Wir sind nach dem vorliegenden Tatbestand einfach nicht berechtigt, das Zentralisationsgesetz aus einer gewaltig angewachsenen Bedeutung etwa des jerusalemischen Tempels und der dort vorausgesetzten Gegenwart Jahwes abzuleiten. Die Erwählung

1) Etwa wie Ex 29_{45}, Lev 26_{11}.

2) Dt 4_{7} f.

3) Bb.: Ex 20_{25} f., H: Lev 21_{10} ff., P: Lev 6_{3}, Ex 28_{42}.

der einen Stätte ist durch ein Theologumenon ausgedrückt, das sichtbar seine Herkunft aus dem Eindruck von der Distanz Jahwes ersehen läßt [1]). Jahwe hat seinen *Namen* dorthin gelegt. Er selbst wohnt im Himmel. Das Dt. geht in seiner Wertung des Kultortes keinen Schritt über seine Aussage von jenem merkwürdig ungegenständlichen Akzent, der auf der Mitte Israels ruht, dem שָׁם hinaus. Umgekehrt wäre freilich die deut. Kultgesetzgebung zu deuten, wenn die Zentralisation um der primären, besonderen Heiligkeit dieses einen Ortes willen gefordert wäre, aber sie ist vielmehr letztlich von dem deut. Volksgedanken, d. h. dem erkannten Verhältnis zwischen Volk und Gott bestimmt. Es geht nicht an, Dt 12 aus Gedanken zu begreifen, die im Dt. nicht entfernt angedeutet sind, sondern in erster Linie sind zur Deutung die Voraussetzungen heranzuziehen, die uns das Dt. selbst an die Hand gibt.

Eine volle Bestätigung dieser Thesen bietet nun eine Betrachtung dessen, was als positiver Sinn der Gottesdienste aus dem Deuteronomium erhoben werden kann. Zunächst ist auf einen Umstand hinzuweisen: Einerseits gebietet das Dt. eindringlichst die Durchführung der Zentralisation, andererseits wird, nachdem mit großer Plerophorie deren Wichtigkeit dargetan ist, verblüffend wenig Positives über den eigentlich zu vollziehenden Kult ausgesagt. Wir vermissen jede zum Wesen des Kultischen, vollends in so weit vorgeschrittener Zeit, gehörige Detaillierung [2]). Wer sich den Ernst vergegenwärtigt, mit dem das Dt. für die Vereinheitlichung eintritt, muß über die Zurückhaltung erstaunt sein, mit der der konkrete Vollzug des Kultes im Schwebenden gelassen ist. Ohne weiteres könnte der Leser von Dt 12_{14} Gesetze erwarten, die, etwa wie Lev 19_{30}, bestrebt sind, die Verehrung des Heiligtumes selbst zu fördern. Das Dt. redet überhaupt nirgends von dem sakralen Komplex des

1) Die Vorstellung, Jahwe wohne im Tempel, ist im Dt. nirgends, daß der Himmel aber seine Wohnstätte sei, ausdrücklich gesagt Dt 4_{36}, 26_{15}. cf. König, Gesch. d. atl. Rel.[4], 407. Stades Bemerkung (bibl. Theol. 104), nirgends im A. T. wisse man von einem Wohnen Jahwes im Himmel, ist sicher unzutreffend (Giesebrecht, Gött. Gel. Anz. 1894, 642). Auffallend aber bleibt, daß gerade das Dt., dem man eine intensive Lokalisierung der Gottheit zugeschrieben hat, ausdrücklich von dem im Himmel wohnenden Gott spricht.

2) v. Baudissin, Einl. 109. Cornill, Einl. 33. Driver-Rothstein, Einl. 78.

Heiligtumes und dessen Angelegenheiten. Man hat den Eindruck, daß der Begriff nur unter großer Zurückhaltung mit dem מָקוֹם אֲשֶׁר־יִבְחַר יְהוָה gestreift ist. Unter welchen inneren Voraussetzungen sich das Dt. positiv zu einem kultischen Vollzug stellen kann, ist nunmehr unschwer zu ersehen. Ganzopfer, Schlachtopfer, Gelübdeopfer und die agrarischen Opfer sind am Hauptheiligtum darzubringen. Es ist bezeichnend, daß das Sühnopfer bei der Aufzählung in Dt 12_{6} u. $_{11}$ fehlt, trotzdem auch diese Art des Opfers wohl schon lange gebräuchlich war [1]). Der vollziehende Priester spielt durchaus eine Nebenrolle, wie ja auch in Dt 12 noch die Redewendung gebraucht ist, die dem Frommen selbst den Vollzug des Opfers zuschreibt. Weiterhin ist auch nicht der Schein einer Bevorzugung der im Amt belassenen Priesterschaft erkennbar. Das ethische Interesse an den Landleviten ist viel größer als das kultische Interesse an den Vollzugsorganen am Hauptheiligtum. — Der fröhliche und vor allem gemeinsame Genuß der Gnadengaben Gottes steht für das Deuteronomium im Vordergrund des Interesses. Nirgends findet sich eine Andeutung, nach der der Kult in dem Vollzug als solchem seinen Sinn hätte. Wie wenig überhaupt die Opfer an sich dem Verfasser vom Dt. am Herzen liegen, zeigt eine Zusammenstellung der zu vollziehenden Kulthandlungen, für die das Dt. eine nähere Ausführung gibt, die demzufolge im Mittelpunkte seines Interesses stehen: die Darbringung der Erstgeburt scheint mit dem Passah zusammenzufallen [2]); hier wandert der Blick zurück in die Volksgeschichte; die Erstlingsabgabe ist Anlaß, mit Dank der Verleihung des gesegneten Landes zu gedenken; der Fromme, der im Zehntjahr, in dem die Erstlinge den Armen zufallen, vor Jahwe erscheint, erinnert sich seiner sozialen Pflichten und richtet — er ist an der Stätte, wo Jahwes Namen ruht [3]) — an den im Himmel thronenden Gott ein Bittgebet für Volk und Land. Eine Betonung der Opfer durch eine ähnliche Anweisung fehlt. Sie sind ohne

1) 1. Sam 3_{14}, 26_{19}, 2. Sam 24_{25}, 2. Kön 12_{17}, Hos 4_{8} (König, Gesch. d. atl. Rel. 274), Mich 6_{4} f. (Eerdmans IV, 14 ff.).

2) Steuern., Berth. Komm. z. St. Wellh., Proleg. 84, 88, Beer, Pesachim 23 ff.

3) So wird man sich mit Berth., Steuern. gegen Eissfeld E. u. Z. 54 f. zu entscheiden haben. Die ausdrückliche Aufforderung, sich nach dem Hauptheiligtum zu begeben, konnte in Anbetracht des engen Anschlusses von 26_{12} ff. an 26_{1} ff. leicht unterbleiben.

beigegebene Erläuterung nur summarisch aufgezählt [1]). Man kann sich, um ein Bild von der Eigenart zu bekommen, in der das Dt. den Gottesdienst vollzogen wissen will, keine deutlichere und anschaulichere Beschreibung wünschen, als sie in den drei genannten Anweisungen zu den Kultverrichtungen vorliegt. An der Stätte, an der Jahwe seinen Namen ruhen läßt, soll Israel den überweltlichen Gott anrufen, seiner geschichtlichen Heilstaten gedenken, dabei aber seiner ethischen Pflichten den Armen gegenüber nicht vergessen. — Daß bei dieser Einstellung dem Kult gegenüber eine untersittliche Form des Opfers nicht im Bereich des vom Dt. Geduldeten liegen kann, geschweige denn von ihm propagiert wurde, ist nun verständlich [2]).

Zusammenfassend ist zu sagen: Die deut. Kultgesetzgebung ist eine durchaus logische Konsequenz aus der Anschauung von dem rein übernaturhaften sittlichen Verhältnis, das Israel mit Jahwe verband. Eben die Art, wie Israel im Dt. sich als das heilige Gottesvolk vorfand, ergab erstens seinen Kampf gegen alle diesem Verhältnis nicht gemäßen Kultformen, der sich in einer gewaltigen Reduktion des Kultwesens auf einen national wichtigen Ort äußerte; zweitens folgte die Notwendigkeit, auch an dieser einen Kultstätte der schlechthinigen Überweltlichkeit Jahwes Rechnung zu tragen; das geschah durch die Einführung des שֵׁם יְהוָה, der statt der weltentrückten Gottheit die irdische Stätte der Anbetung kennzeichnete. Der positiv vom Dt. festgelegte Sinn der dortigen Kultverrichtungen erschöpft sich im wesentlichen in teils historisch, teils sozial betonten Feiern, in denen nach Kräften das Interesse des Gesamtvolkes zum Ausdruck kam.

4. Jahwes Segen für das Gottesvolk.

Stellt man die Frage nach der eigentlichen Form, die dem Gottesvolke nach deut. Anschauung eigen ist, so erhält man schnell eine eindeutige Antwort. Auf die Tendenz, die Ganzheit des Volkes in jedem Sinne zu umspannen, ist schon hin-

1) Dt $12_{6, 11}$.

2) Gegen Marti, Isr. Rel. 221: „Im Dt. wurde das Sittliche auf die Stufe des Kultischen herabgezogen". Smend, Rel.-Gesch., 291: „Neben die Moral und damit an die Stelle der Moral traten in hohem Maße die äußeren Dinge des Kultes".

gewiesen. Konkreter noch bestimmt sich die Vorstellung von dem Gottesvolk, wenn man erkennt, daß keine Stelle im Dt. den Kreis der Jahweangehörigen als eine kultische, also nicht mehr im alten Sinn national betonte Gemeinde bezeichnet. An der Spitze des Volkes steht der König, dessen Kompetenzen eingehend geregelt werden. Bei P zeigt das Fehlen eines Königsgesetzes schlaglichtartig, nach welcher Seite hin sich hier eine grundlegende Wandlung vollzogen hat: Der politische Volksgedanke steht nicht mehr als schlechthin bestimmend im Mittelpunkt der Reflexion. Das von Gott legitimierte Oberhaupt des Gottesvolkes ist nicht mehr der König, sondern der Priester; der ist aber Spitze eines geistlichen Volkes und nicht einer empirischen Nation. Weiter erkennen wir im Dt. durchgehend in den Objekten der deut. Gesetzgebung konkrete Materien, die in einer erdgebundenen Nation der Regelung bedürfen. Neben den das kultisch-religiöse Bedürfnis ordnenden Gesetzen stehen ganz auf gleicher Basis ausführliche Kriegsgesetze. Welche Rolle im Dt. der nationale Gesichtspunkt spielt, zeigt der Umstand, daß weder im Bb., noch im Heiligkeitsgesetz, noch im Priesterkodex Parallelen zu den deut. Kriegsgesetzen existieren [1]). Neben dem Priesterrecht und den Prophetengesetzen finden wir auf gleicher Linie eingehende Bestimmungen über Rechtspflege, Asylwesen, soziale Wohlfahrtsfragen, Ehe- und Familienangelegenheiten. Man hat bei keiner der im Dt. behandelten Materien die Empfindung, es sei der heilige Bereich der civitas Dei etwa der irdischen Sphäre der völkisch-nationalen Frage übergeordnet, nein, es ist immer der einheitlich geschlossene Verband des empirischen Israel, der alle Elemente dieser Gesetzgebung gleichmäßig umfaßt und dem sie dienstbar sind [2]). Wie sehr das irdisch-empirische Israel ins Auge gefaßt ist, zeigt die Art der Bedingungen, die nach dem Urteil des Dt. von der Zugehörigkeit zum Gottesvolk ausschließen [3]). Mowinckel [4]) hat

1) Man könnte hier noch die Tatsache erwähnen, daß das Dt. nur die politische Empörung Datans und Abirams kennt, im Gegensatz zu der im P viel intensiver betonten „geistlichen" Revolution der Korahiten. Auch hier scheint dem Dt. die politisch-nationale Problematik Israels ungleich mehr am Herzen zu liegen als die Fragen des geistlich-kultischen Regiments.

2) „Das kultische, nationale, staatliche und soziale Gebiet werden im Dt. noch nicht auseinandergehalten" Duhm, Isr. Proph. 218.

3) 23_2 ff.

4) Mowinkel, Acta orientalia 1923, 21 ff.

gezeigt, wie die einzelnen Elemente dieses Gesetzes aus der dem Dt. kurz voraufgehenden politischen Situation erklärt werden können. Uns kommt es hier nur auf das angewendete Prinzip an: Politisch-nationale Gegebenheiten entscheiden über Möglichkeit der Eingliederung oder des Ausschlusses aus dem קָהָל! Das kann nur sein, wenn der קָהָל selbst noch ein politisch-nationales Ganzes ist. Der Gedanke, Individuen anderer Völker könnten sich zu Jahwe bekehren und so in den Verband des Gottesvolkes aufgenommen werden, liegt noch gar nicht im Gesichtsfeld des Dt.'s; denn für Nationen gibt es keine Proselyten, sondern nur durch Blut oder geschichtliches Herkommen, also kraft überpersönlicher Mächte, dem Ganzen zugehörige Volksglieder. Auch der Ausschluß dessen, der nicht im physischen Sinne Vollbürger ist, weist auf jenes Ernstnehmen der natürlichen Ordnungen. Das Gottesvolk soll eine physisch vollwertige Einheit bilden ohne Anhängsel, die sich nicht symbiotisch in das Ganze einordnen.

Diese Feststellung — das Gottesvolk ist im Dt. als empirische Nation verstanden — bildet die Basis zu der nun folgenden Erörterung. Man kann sagen, das Dt. weiß von zwei großen Gnadenerweisungen Jahwes zu reden: die erste war — wie schon erörtert — der Erwählungsakt, die Ernennung Israels zum עַם־קָדוֹשׁ; aus allen Völkern hat Jahwe sich Israel zum Eigentum erkoren (7_6). Die andere ist die Zusage der Fristung des nötigen Unterhalts durch seinen Segen. Da nun bei dem entschieden sittlich eingestellten Gottesbegriff die Verleihung der Gaben, die der Segen umfaßt, an sittliche Bedingungen geknüpft ist, hat man diesen Umstand mit einem wenig glücklichen Ausdruck als eudämonistische Ethik bezeichnet [1]). Zunächst ist zu betonen, daß für das Dt. Jahwes Gnadenerweisungen keineswegs erst mit der Erfüllung der gesetzlichen Forderungen beginnt; vor all dem steht, wie wir sahen, der Erwählungsakt. Die im Dt. vorliegenden Gesetze sind also erst die Folge dieses „Anspruches" an das Volk; auf der Erfüllung eben dieser göttlichen Ansprüche steht nun gleichsam als zweite Zusage die Verheißung des Segens. Wer auch so noch eine bedenkliche Sittlichkeit wittern wollte, dem wäre zu

1) Duhm, Isr. Proph. 219, Holz., Hex. 322, Volz, Vorex. Jahweproph., 90; H. Duhm, Verkehr Gottes, 146.

entgegnen, daß in der Vorstellungswelt des Dt.'s die Segensgaben Jahwes das höchste überhaupt denkbare religiöse Gut bedeuten, denn von ihnen fristete das Volk im Heilszustand sein Leben. Sollen wir etwa in 16_{20} nach dem reinen ethischen Klang im Vordersatz — צֶדֶק צֶדֶק! — einen plumpen Rückfall in eine primitive Ethik annehmen? Sicher war für den Deuteronomisten das Leben in dem von seinem Gott verliehenen Lande ein würdiges Ziel, in dessen Dienst er die höchsten sittlichen Anstrengungen gerne gab.

Entsprechend dem physisch-nationalen Charakter des Gottesvolkes stellt sich uns im Dt. der Segen als ein Komplex von Gaben dar, die dem irdischen Unterhalt eines Volkes dienen. Schon die häufige Anwendung des Ausdruckes מַעֲשֵׂה יָדֶךָ [1]) als Objekt des göttlichen Segens zeigt dessen Beschränkung auf die konkret irdische Sphäre. In Dt 8_{18} besteht Gottes Verheißung in Verleihung von Reichtum. Demnach halten sich alle Zusagen Gottes an das Volk immer innerhalb des angedeuteten Gebietes. Gott wird Israel eine politische Vorrangstellung geben [2]). Ihm wird der Besitz anderer Völker zufallen [3]), es wird über alle Nachbarn hinauswachsen und deren Abhängigkeit nützen [4]), endlich wird Jahwe auf die Vermehrung der Seinen bedacht sein [5]). Das höchste Gut, das Jahwe dem Volke verleihen kann, ist aber nicht Krieg und Sieg, sondern die Ruhe vor seinen Feinden. Auch der einzelne spürt das gebende Walten Gottes ausschließlich in irdischer Segnung [6]). Die höchste Verheißung, die das Dt. dem pflichttreuen König zu geben vermag, ist die Dauer seiner und seiner Söhne Herrschaft in Israel. Sicher ist auch das allgemeine לְמַעַן יִיטַב [7]) viel weniger auf geistige Güter als auf rein irdischen Wohlstand zu beziehen, wie ja auch von dem Deuteronomiker ein langes Leben hoch geschätzt wird [8]). Am deutlichsten kommt diese Diesseitigkeit der Heilsgaben in den solennen und detaillierten Aufzählungen dessen zum Ausdruck,

1) cf. Statistik der deut. Phrasen!
2) 26_{19}.
3) 11_{23} ff.
4) $28_{12\,b,\ 13}$.
5) $13_{18\,b}$.
6) 14_{29}, $15_{10,\ 18}$, 23_{21} u. a.
7) 4_{40}, 6_{3}, $12_{25,\ 28}$, 19_{13}, 22_{7}.
8) 16_{20}, 17_{20}, 22_{7}.

was das Dt. in summa unter dem Segen Gottes versteht. Hier ist ja der Verfasser sichtlich bemüht, recht eindringlich von der Gnade Gottes zu reden. Dt 7_{12} ff., 11_{13} ff. und 28_1 ff. Daß weder bei J noch E gerade für die ausgesprochene Materialität des göttlichen Segens Parallelen oder Vorlagen zu finden sind, zeigt, daß wir hier vor einem Spezifikum der deut. Anschauung stehen [1]). In immer neuen Wendungen wird Jahwes Wirken auf die Fruchtbarkeit bei Mensch und Vieh und Land geschildert, Regen wird nicht ausbleiben und bei allem menschlichen Tun in Stadt und Land wird sein Segen zu Gedeihen verhelfen.

Man muß freilich sagen, das Dt. befindet sich in einem Stadium, in dem das Verständnis für die Relativität irdischer Güter noch nicht gereift ist, die Kritik an ihnen ist eben infolge der unbefangenen Relation auf Gott noch nicht erwacht, sie unterliegen einer schlechthin absoluten Wertung. Sehr lehrreich ist ein Vergleich zwischen Dt 28_1 ff. und Lev 26_3 ff. Beide Segensverheißungen entsprechen sich ungefähr [2]) dem Sinn nach bis auf eine bedeutsame Differenz. Im Lev. ist das Letzte und Beste ein geistliches Gut, der Wohnsitz Gottes in seinem Volk und seine ständige Gegenwart. Das Dt. weiß nichts von abstrakt geistlichen Gütern, am wenigsten von diesem! Deshalb steht es nicht in größerer Gottesferne als H. Die Ableitung der Gaben im Dt. geschieht ebenso direkt von Gott. Aber es liegt hier ein treffendes Beispiel vor, wie das Dt. Israel lediglich als natürliche Nation von Gott erkannt sein läßt und noch nicht in der Lage ist, die natürlichen Gaben letzten Endes durch eine geistliche Segnung zu überbieten [3]). — Mit dieser Anschauung hat sich auch nicht etwa eine materialistische Stimmung eingeschlichen. Jahwes Segen

1) Procksch, Equ. 272.

2) Immerhin ist bei einem Vergleich von Dt 28_7 und Lev 26_8 zu beachten, daß sich im Dt. Israels Vermögen noch in maßvollen nüchternen Grenzen hält, während der Glaube, einer hundertfachen Überlegenheit siegreich begegnen zu können, der Ausdruck einer wirklichkeitsfremden Anschauung ist. Man ist dann geneigt, die Verheißung nicht mehr als eine konkrete nationale Möglichkeit anzusehen, sondern eher als eine allgemeine, superlativische Schilderung der göttlichen Segensmacht.

3) Von eigentlich geistig-geistlichen Gaben — Gegenwart Jahwes: Jes 4_{15}; Geist Gottes: Jes 32_{15}, Joel 3_1; Recht: Jes 28_5; Gerechtigkeit: Jer 33_{16}; Sündenvergebung: Mich 7_{19} verlautet im Dt. nichts.

ist irdisch, aber nicht weltlich. Es klingt paradox, aber vielleicht war Israel nie frömmer bemüht, Gaben direkt aus Gottes Hand zu nehmen als im Dt. gerade diese materiellen Dinge. Denn weder in der Zeit vor dem Dt. noch in den folgenden Perioden finden wir diese reine Unbefangenheit, irdische Güter nicht als reflektiert abgeleitete Früchte geistiger Qualitäten, sondern verdienstlos, ganz um ihrer selbst willen von Gott anzunehmen.

Von hier aus ziehen wir nun eine für den Fortgang unserer Arbeit überaus bedeutsame Folgerung. Erst wenn wir erkannt haben, daß der Segen Jahwes, der das ganze physische Leben des Gottesvolkes fristet, das Heilsgut κατ' ἐξοχήν ist, erschließt sich uns der eigentliche Sinn der vielgestaltigen die Volkswohlfahrt regelnden Gebote. Ist einmal klargestellt, daß im Dt. das national-irdische Israel mit all seinen Funktionen als das vor Jahwe durch Bundesschluß im Heilszustand befindliche Gottesvolk verstanden ist, so liegt nichts näher, als die Fassung der Gesetze zugunsten der Leviten, Armen, Witwen, Fremden, Krieger, Sklaven, Taglöhner wiederum aus diesem eigenartigen Volksbegriff abzuleiten, denn die Tatsache, daß der Heilsbund mit dem empirisch ganzen Komplex der Nation und nicht nur einer geistlichen Gemeinschaft geschlossen wurde, berechtigt uns, auch diese weltlichen Angelegenheiten und innernationalen Bestimmungen von dem theologischen Charakteristikum des deut. Volksgedankens aus zu verstehen.

Man hat nahezu ausschließlich diese Gruppe von Verordnungen Humanitätsgesetze genannt. Es soll hier nicht unnütz gegen einen wirklich weithin einwandfreien Ausdruck gestritten werden, aber da diese Präzisierung für unser Empfinden gerade am entscheidenden Punkt versagt, indem sie nämlich die Herkunft dieser Gruppe aus dem deut. Volksbegriff verschleiert, so wird hier von ihrem Gebrauch abgesehen. Humanität ist eine Idee, ein Handeln aus der allgemeinen Anerkennung der sich ihrer selbst bewußt gewordenen Menschenwürde und vor allem des anerkannten Menschenwertes, also zunächst ein religiös neutraler Begriff. Ist nun schon an sich dem Juden ein Handeln aus abstrakten Ideen heraus kaum zuzuschreiben, so zeigt gerade das Dt. in seiner nationalen Beschränkung der Wohl-

fahrtsgesetze einen bedenklich unhumanen Charakter [1]). Wir behaupten, daß alle eben genannten Wohlfahrtsgesetze nicht aus dem angeblich durch die prophetische Predigt geschaffenen, universalistisch-humanen Ideenkreis, sondern aus der dt. Kategorie des göttlichen Segens abzuleiten sind. — Es ist ein Verdienst von Menes, darauf hingewiesen zu haben, daß alle dt. Maßnahmen sozialer Fürsorge aus einem eigentümlich demokratischen Grundcharakter des Dt. folgen [2]). Freilich, wir bestreiten, daß dieser sozial-politische Reformwille an sich das letzte eigentliche Movens im Dt. sei und bemühen uns um eine dem Dt. angemessene theologische Deutung auch dieser Gesetze. Dabei ist es empfehlenswert, von der gleichsam als Fundament alles physischen Gottessegens eminent religiös gewerteten Verleihung des Landes auszugehen. 16 mal gebraucht das Dt. dafür den schon durch seinen Sinn religiös gefärbten Ausdruck נַחֲלָה.

Es kann nicht überhört werden, wie dieser Terminus die Bezogenheit der Gabe zum Geber, ja auch des Gebers zum Begabten zum Ausdruck bringt. Auffallender noch ist — worauf uns schon die Statistik wies — die Anwendung des Wortes auf das Land des gesamten Volkes. Israel eine große Bruderschar auf gemeinsamem Erbland! Es ist uns heute schwer, uns in den religiösen Vorstellungskreis einzufühlen, der für das Dt. mit dem Begriff der נַחֲלָה gegeben war. נַחֲלָה ist im Dt. der Hauptexponent des göttlichen Segens, sie ist die Basis, auf der der Heilszustand des nationalen Gottesvolkes überhaupt erst möglich ist. — Wir rufen uns noch einmal die Tatsache ins Gedächtnis, daß der Segen als physisch irdische Gabe verstanden wurde. Ist aber die von Gott zu dem Volk kommende Segnung ein Konkretes, so ist im gleichen Augenblick das Problem der gerechten Verteilung hochakut. Geistliche Segensgaben sind ohne weiteres auch dem Unterdrücktesten zugänglich; anders steht die Sache im Deuteronomium. Zunächst wäre der unkomplizierteste Fall der, daß jeder Israelit, wenn auch in bescheidenem Sinn, als Grundbesitzer teilhat an der aus der נַחֲלָה kommenden materiellen Segnung. Indessen weiß der

1) Welch, Code 231 ff. Freilich verfällt er entsprechend seiner frühen Datierung des Dt.'s in den gegenteiligen Fehler und weist die deut. Ethik und Religiosität in eine viel zu primitive Phase der Entwicklung.

2) Menes, Vorex. Gesetze 1928, 85 f., 89 f., 106.

Verfasser des Dt.'s sehr genau, daß dieser Zustand in der Wirklichkeit nicht vorliegt. Es gibt einen ganzen Stamm, der keinen Anteil an der נַחֲלָה hat, auch ist ihm klar, daß selbst im Gottesvolke die Armut nie zu tilgen sein wird [1]). Freilich nun wird für das Dt. in Anbetracht der vielen, die keinen direkten Zugang zu der Segnung Gottes haben, die Lage problematisch. Gerade das Dt., das so entschlossen in dem Gesamtisrael das Gottesvolk erkannt hat und also in dem Gesamtvolk den Anwärter auf Gottes Segnung sieht, mußte hier eine Lösung finden. In der Tat liegt sie uns vor in dem unermüdlichen Gebot, auch die armen Volksgenossen nach Kräften teilhaben zu lassen. Bei dieser Betrachtung ist aber noch ein anderer, die vorigen Gedanken steigernder Faktor in Rechnung zu ziehen. Es ist das aus der Distanz zwischen Gott und Volk resultierende Motiv der Demut. Wenn Jahwe das Volk mit reichen Gaben beschenkt, so ist, je mehr auf menschlicher Seite der Charakter der Demut, auf seiten Gottes der Gnadencharakter der Gabe betont ist, die sittliche Forderung unausweichlich, daß der Segen dem ganzen Volk gleichmäßig zufallen muß. Gerade mit der demütigen Selbsterkenntnis fällt jeder Anspruch auf Gottes Gabe dahin. Keiner ist ihrer würdig. Beschenkt Gott aber trotzdem sein Volk, so gilt gleiches Recht für alle. Von diesen im Dt. klar vorliegenden Gedanken aus muß die Armengesetzgebung verstanden werden. Sie folgt nicht aus abstrakt humanen Gesichtspunkten heraus, sondern ist ein Ausdruck der bedingungslosen Solidarität aller — einerseits in der Sünde, andererseits im Segen der Gnade. In den Bestimmungen, die Maß und Milde bei rechtlichen Vergehen gegen den Nächsten empfehlen [2]), waltet aber außer der Sorge für deren Wohlergehen noch ein anderer Gesichtspunkt; auch hier müssen wir, um sie zu deuten, die Grundhaltung des Dt. Gott gegenüber in Erinnerung rufen, die ihrerseits die Stoßkraft zu einem allzu rigorosen Vorgehen gegen den Volksgenossen brach. Alle sind sie Sünder, und dieser Umstand legte größte Zurückhaltung auch dem verschuldeten Mitbruder gegenüber auf. Wer hätte in Anbetracht der erkannten Lage Gott gegenüber die Unbefangenheit, unerbittlich auf seinen kleinen Rechten zu bestehen! Sicherlich

1) 15_{11}.

2) $24_{6, 10}$ ff., $_{17}$ b, 25_{1-3}.

klingt hier etwas von der wahrhaft frommen Mahnung an, die der Prediger geformt hatte: Sei nicht allzu gerecht [1]). Sicher schlummert gerade in diesen Verordnungen eine Erkenntnis, die erst voll im N. T. ausgereift ist im Gleichnis vom Schalksknecht. —

Wie aber müssen von unserem Standpunkt die mannigfachen Verordnungen zugunsten der גֵּרִים gedeutet werden? Es ist anzunehmen, daß diese, das nationale Problem berührenden Gesetze in besonderem Maße durch den deut. Volksbegriff bestimmt sind. Leider sehen wir in dem wichtigen Punkt: wer ist der גֵּר? noch nicht klar. Menes hält den גֵּר für den Stammfremden und Grundbesitzlosen [2]); ja er möchte gerade in dem Mangel des eigenen Grundbesitzes das Spezifikum des גֵּר sehen, der weniger „Fremdling" als „Beisasse" sei. Nun scheint tatsächlich das Fehlen eigenen Grundbesitzes für den גֵּר charakteristisch gewesen zu sein. (Levi wird gerade um dieses Umstandes willen ein גֵּר genannt 18_1 f.) Aber ist der גֵּר in dt. Anschauung der stammfremde Israelit? Menes kann das behaupten, weil er 14_{21} als einen dem ursprünglichen Dt. fremden Zusatz ansieht [3]). Aber in nachexilischer Zeit ist diese Freigabe unreinen Fleisches an den גֵּר-Proselyten erst recht nicht denkbar (cf. Lev 17_{15} f.). Dazu kommt noch das andere: Verlegt man 14_{21} in nachexilische Zeit, so fällt die Begründung des Verbotes — Israel ein heiliges Volk, — besonders auf. Hat man denn den גֵּר in nachexilischer Zeit von dem Gottesvolk geschieden? Nun liegt aber nicht nur die Gegenüberstellung von גֵּר und עַם קָדוֹשׁ durchaus noch vor der Phase, in die die Wertung des גֵּר in nachexilischer Zeit trat; auch die Begründung des Verbotes ist ein so echt dt. Gedanke, daß wir den unbequemen Vers nicht eigenmächtig in nachexilische Zeit verschieben dürfen. So wird man den גֵּר des Dt. als ein nunmehr im Volke wohnendes, wahrscheinlich dienendes Individuum nicht-israelitischer Herkunft verstehen

1) Eccl 7_{16}.

2) Menes, Vorexil. Gesetze 1928, 85 f., 115 f. Man kann noch darauf hinweisen, daß auch die Targume den גֵּר, von dem das Dt. spricht, als Nichtisraeliten auffassen. Targum Onkelos versteht unter dem גֵּר den תּוֹשָׁב עָרֵל, unter dem נָכְרִי den בַּר עַמְמִין, Targum Jeruschalmi interpretiert den גֵּר als גִּיּוֹר עָרֵל, den נָכְרִי als בַּר עַמְמִין. Beachtlich ist auch, daß Abraham bei den Chittitern ein גֵּר ist, der durch Teilhaben am Land ansässig werden will (Gen 23_4).

3) Menes, Vorexil. Gesetze 1928, 85, 115.

müssen. Daß wir mit dieser Deutung auf der rechten Spur sind, zeigen Notizen in der Chronik, wo die גֵּרִים, die „nicht von Israel stammten“ und die David und Salomo zum Frondienst zwang, als Angehörige der vorisraelitischen Bevölkerung Kanaans bezeichnet werden, die aber nunmehr in das israelitische Volk hineingewachsen waren [1]). — Deutlich ist ja auch im Dt. der גֵּר von dem נָכְרִי geschieden. Den letzteren knüpft ein viel loseres Band an Israel. Mit ihm scheint Israel wohl nur an seinen Grenzen oder bei vorübergehendem Aufenthalt im Volke in Fühlung gekommen zu sein. Ein Hauptsatz des Dt.'s ist bekanntlich: Jahwe hat allein Israel erwählt. Da im Dt. dieser Gedanke mit ganz auffallender Ausschließlichkeit vertreten wird, so muß die Beziehung des Nichtisraeliten zu Jahwe praktisch sich in einer Beziehung des Nichtisraeliten zum Gottesvolk auswirken. Gerade in Anbetracht des empirisch-nationalen Charakters des Gottesvolkes kann das Dt. keine solchen positiv zu Jahwe bezogenen Fremden kennen, die nicht innerhalb des Gottesvolkes wohnen. Dem entspräche der Tatbestand im Dt. Von außerhalb Israels wohnenden jahwegläubigen Fremden weiß das Dt. nichts. Andererseits ist es auffallend, daß die innerhalb des Volkes wohnenden גֵּרִים, man möchte sagen kritiklos, in allen Anrechten auf Jahwes Segnungen dem Israeliten gleichgestellt werden. Es muß betont werden, daß im Dt. jeglicher Hinweis auf die subjektive religiöse Einstellung des גֵּר als einer Bedingung der Eingliederung fehlt. Was das Dt. allein mit großer Emphase fordert, ist deren objektive Einbeziehung in das Gottesvolk. Gerade dieser Umstand zwingt uns aber, die Deutung, die Bertholet [2]) den Fremdlingsgesetzen gegeben hat, abzulehnen, und zwar ist diese scheinbar geringe Differenz doch von prinzipieller Bedeutung. Bertholet sieht die Einbeziehung der גֵּרִים in das Gottesvolk als eine Frucht des prophetischen Universalismus an. Abgesehen von der Fragwürdigkeit der Größe, die man als prophetischen Universalismus bezeichnet hat, — sollte die deut. Stellung zu den Fremden tatsächlich deren „praktischer Ertrag“ sein, — so bliebe gerade das ausschlaggebende Moment nicht ausreichend erklärt: Warum werden nur die inmitten Israels wohnenden Fremden so freundlich behandelt, während nach

1) 1. Chr 22_2, 2. Chr 2_{16}, 8_7 ff.

2) Stellung der Israeliten und Juden zu den Fremden, 1896, 91 ff.

außen hin die rigoroseste Scheidung stattfindet? Diese Einstellung kann man nicht vom prophetischen Universalismus ableiten. Die Situation klärt sich, wenn wir nicht die prophetische Gottesvorstellung, sondern — was näher liegt — den deut. Volksgedanken zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung nehmen. Es ist betont worden, wie sich der deut. Begriff vom Gottesvolke auf einem religiösen Ernstnehmen der natürlichen, ethnischen Lebensgrundlagen aufbaut. Daraus resultiert ein naiv einheitlicher Charakter des Gottesvolkes. Demzufolge ist im Dt. die religiöse Wertung eines Menschen noch nicht abgelöst von der Frage nach dessen ethnischer Bedingtheit. Die Vorstellung also, das Gottesvolk sei mit fremdkörperartigen Individuen durchsetzt, die wohl mit Volk und Land verwachsen sind, aber der religiösen Gemeinschaft dieses Volkes nicht zugehören, ist auf dem Boden des deut. Volksbegriffes unvollziehbar. Eben die natürliche Zugehörigkeit der גֵּרִים zu Israel durch Ehen, Handels- oder Dienstverhältnisse ist in ihrer geschichtlich gewordenen, nunmehrigen Tatsächlichkeit für das Dt. der Grund, jene als mit dem Gottesvolk zusammengehörig zu erachten [1]). Nun klärt sich der Umstand, daß das Dt. nicht im mindesten nach der subjektiven Haltung des גֵּר fragt, sondern ihn ganz objektiv gemeinsam mit dem Gottesvolk begnadet sein läßt. Ebensowenig ist ja auch bei dem auszuschließenden נָכְרִי die fehlende religiöse Verbundenheit als Grund der Abweisung genannt, vielmehr ist es hier in umgekehrter Weise der Mangel der Ansässigkeit und Verwachsenheit mit dem Volke, weshalb er nicht zu Israel gehören kann [2]). Erst in P wird גֵּר ein religiöser Begriff und nun ist es erst die Fähigkeit, gesinnungsmäßig sich Israels Religion anzueignen, die ihm den Eingang in die Gemeinde verschafft. Ja, ihre religiöse Haltung, ihr Gesinnungswechsel und ihre Beschneidung sichert ihnen eine der-

1) Daß mit dem גֵּר der seßhafte Fremdling und nicht der eigentliche Ausländer gemeint ist, zeigt die Vergleichung von Dt 10_{19} mit dem in Ägypten wohnhaft gewesenen Israel. Vor allem aber muß auf die antisemitische Sprödigkeit hingewiesen werden, mit der man oft jahrhundertelang die Stammesfremden unterschied. Der Naturalisierungsprozeß vollzog sich ungleich langsamer als in modernen Staaten, wo die bürgerrechtliche wie innere Akklimatisierung jenen naturhaften Bindungen viel weniger Rechnung trägt.

2) Berth. a. a. O. 103.

art bereitwillige Aufnahme in die religiöse Gemeinschaft, daß ihre politisch-bürgerliche Stellung im Volk damit zunächst nicht Schritt halten kann [1]). Im Dt. liegt das Gegenteil vor. Hier ist die Zugehörigkeit aus der politisch-nationalen Gleichberechtigung erwachsen, während die religiöse Gleichstellung an einem Punkt noch nicht ganz vollzogen ist [2]). — Sind die גֵּרִים aber Angehörige des Gottesvolkes, so dürfen sie — wir haben das schon bei der Besprechung des Sinnes der deut. Armengesetzgebung gesehen — keinesfalls von der Segnung Jahwes ausgeschlossen werden. In gleicher Weise wie alle Glieder des Gottesvolkes sollen auch die גֵּרִים an den Gaben des Landes teilnehmen.

Als letzte Gruppe der deut. Wohlfahrtsgesetze sollen hier noch die Kriegsgesetze [3]) in ihrer Beziehung zu dem deut. Volksgedanken besprochen werden. Nach Schwally erklärt sich die Aufnahme dieser Gruppe von Gesetzen [4]) entweder aus Ehrfurcht vor ihrem hohen Alter, die dies inhaltlich unbegriffene Material sanktioniert habe oder aus einer Umdeutung „ins Humane und Sentimentale“! Keines von beiden trifft zu. Bei einem derart wichtigen Punkt, wie es für das Dt. die Kriegsgesetze sind, werden wir weder eine unbegriffene Übernahme noch eine schwächliche Umdeutung voraussetzen dürfen. Sicher liegt ihnen ein ganz massiver, eindeutiger Sinn zugrunde. Was steht da? Der jung Verheiratete kehre um, daß er nicht ums Leben komme und ein anderer sein Weib heimführe. Gerade der Hinweis auf den „anderen“, der dann in Besitz eines Gutes käme, das eigentlich dem Toten gebührt hätte, zeigt klar, in welcher Richtung wir den Sinn dieser Gesetze suchen müssen. Wie in der Armengesetzgebung, so soll auch hier der, der Anspruch auf einen Besitz, eine Freude [5]), das ist aber eine Segnung Jahwes, hat, nicht um sein Recht an das Leben gebracht werden. Auch hier steht im Hintergrund der spezifisch deut. Gedanke von der Wichtigkeit physisch-irdischer Segnung (dasselbe gilt natürlich mutatis mutandis vom Hauserbauer und Weinbergbesitzer). Stürbe der Neuvermählte, so würde sich ein ernster

1) Berth. a. a. O. 167.
2) 14_{21}.
3) 20_{1} ff.
4) Schwally, Der heilige Krieg im alten Israel, pag. 99.
5) 24_{5} שִׂמַּח.

Riß in der geschlossenen deut. Anschauung auftun, denn dann ginge ein Glied des Gottesvolkes (mit dem ja die Ganzheit solidarisch ist) der Verheißung Gottes verlustig. Auch hier soll die Allgemeinheit darauf achten, daß der einzelne nicht um den ihm verheißenen Segen kommt. Selbstverständlich ist bei dem Gesetz für den Neuvermählten auch noch der Gedanke an die zu zeugenden Kinder im Spiel, denn nach deut. Anschauung ist Gottes Versprechen eingelöst, wenn der Mensch und sein Same im Fortgang der Geschlechter, jedes Glied in seinem Leben, am göttlichen Segen teilhat. Eng verwandt mit diesem Gedanken ist sicher die Verordnung über die Schwagerehe, in der wohl auch ursprünglich eine Beziehung zum Totenkult anzunehmen ist. So aber, wie sie jetzt vorliegt, ist sie erlassen in dem Bestreben, dem kinderlos verstorbenen Ehemann wenigstens in seinem Namen zur Teilnahme an dem gesegneten Heilszustand des Volkes zu verhelfen.

Überblickt man die deut. Wohlfahrtsgesetze, so wird der ihnen zugrunde liegende Elementargedanke sichtbar. Sie erklären sich nicht aus der aufklärerischen Achtung des allgemeinen Menschenwertes, die Israel überhaupt fremd war. Leviten, Arme, Fremdlinge, der durch Krieg in seinem Besitz gefährdete Israelit darf unter keinen Umständen der verheißenen Segnung verlustig gehen, denn im widrigen Fall bliebe die absolute Zusage Gottes unerfüllt. Das würde aber einen Konflikt bedeuten, der je und je die altisraelitische Theologie in das schwerste Dilemma gestürzt hat. Denn wenn die verheißene Segnung auch nur einzelne Individuen des Gottesvolkes nicht erreicht, wie reimte sich das auf die im Dt. so warm gepriesene Huld Jahwes, durch die gerade unterschiedslos das Gesamtvolk erwählt und gesegnet ist. In den Wohlfahrtsgesetzen ringt der Verfasser des Dt.'s, wenn auch noch verhüllt und wohl mehr ahnend, mit dem erst später voll aufgebrochenen Theodizeeproblem.

5. Die Vereinheitlichung des theologischen Bestandes.

Schon der Vergleich mit dem Bb. hat ein Spezifikum des Dt. grundlegender Art aufgewiesen: Die Form einer Rede Moses an das Volk ist viel mehr als eine gefällige schriftstellerische Einkleidung, die allenfalls auch anders hätte gewählt werden

können. Im Dt. hat sich eine konsequente Besinnung auf die Zeit vollzogen, in der Israel noch ohne alle belastenden Traditionen ins Leben trat, als sein Wille noch nicht in alle Richtungen zerspalten war, als es noch keine Verirrungen des Gottesdienstes, des Prophetentums gab und als man noch keine gegensätzlichen Parteien hinsichtlich der Königsfrage oder der sozialen Gliederung des Volkes kannte. Damit war nun primär eine Reduktion des gesamten religiösen Besitzes auf wenige, ja auf einen einzigen Hauptgedanken gegeben. Die Übertragung der gottgegebenen Ordnungen des Volkes in seinem urtümlichen Idealzustand auf die unselig zersplitterte Gegenwart mußte nach vielen Seiten hin in hohem Maße vereinheitlichend wirken.

Nachdrücklich betont das Dt. die Ganzheit und innere Einheitlichkeit des Volkes, an das es sich wendet. Schon die Sprachstatistik hat uns auf die Spur gewiesen. Die auffallende Verwendung des כָּל־יִשְׂרָאֵל, die unterschiedslose Zusammenfassung der Vielheit von Ständen und Klassen im Volk zu einer großen Familie von אַחִים, die auf *einer* נַחֲלָה wohnen — hieraus spricht ohne Zweifel der Wille zu einem einheitlichen, nicht zerrissenen Gesamtisrael. Wir glauben, daß geradezu mit Absicht im Urdeut. jegliche Unterteilung Israels durch Anführen einzelner Stämme unterblieben ist. Der Verfasser denkt an ein Idealisrael. So wie — man könnte sagen auf horizontaler Ebene — das Dt. keine zerspaltende Gliederung des Volkes in einzelne Stämme kennen will, so ist ebenso im Interesse eines Einheitsgedankens einer vertikalen Schichtung in hoch und niedrig nach Kräften entgegengearbeitet. Es braucht nur an die deut. Bevorzugung der sozial Gedrückten erinnert zu werden. Andererseits werden nach oben hin der Macht des Königs und den Ansprüchen der Priester Grenzen gesetzt. Menes weist mit Recht mehrfach hin auf die Tendenz, alle Standesunterschiede zu nivellieren [1]); es muß aber unseres Erachtens der theologische Gedankenkreis, der hinter den sozialpolitischen Intentionen des Dt. steht, aufgewiesen werden. —

Diesem Streben entspricht nun die in ihrem Grundgedanken schon erörterte Zusammenfassung und Vereinheitlichung des kultischen Lebens. Dem Volk wird eine Mitte gegeben, an der Jahwe in regelmäßiger Zusammenkunft des ganzen Volkes

1) Menes, Vorexil. Gesetze 1928, 44, 89, 92.

verehrt werden soll. Es ist schon darauf hingewiesen, wie gerade die Institution der Kultuseinheit jede individualistische oder partikularistische Zersplitterung unmöglich machte. Das eine Volk diente dem einen Gott an einer Kultstätte. Auch die Art des dort geübten Kultes war geeignet, durch die geforderte Blickrichtung auf die Geschichte des Gesamtvolkes dem allgemeinen Einheitsgedanken zu dienen. Auch den Festzyklus selbst hat das Urdeut. deutlich reduziert. Es scheint nur ein großes jährliches Hauptfest gelten zu lassen [1]). Endlich ist auf dem Gebiet des Rechtslebens eine Konzentration erfolgt: Für alle schweren Fälle ist eine Obrigkeit an dem Ort, den Jahwe erwählt, zuständig. Wenn auch die eigentliche Kompetenz bzw. Rangfrage „weltlicher" oder „geistlicher" Gewalt nicht geklärt ist [2]), so bleibt doch die Tatsache, daß das Zentrum des Gottes-

1) Welch ist jüngst (Z. a. W. 1927, 24 ff.) mit einer Vermutung hervorgetreten, die gerade für die Erörterung des Strebens nach Vereinheitlichung einen willkommenen Beitrag liefern könnte. Er verweist auf den merkwürdigen Wandel des Passahfestes von einer Haus- zu einer Tempelfeier, der sich im Lauf der Geschichte zweimal wiederholt haben soll. Welch führt nun die Duplizität der Passahgesetzgebung in Ex 12 auf selbständige Gewohnheiten in den beiden getrennten Königreichen zurück (im Nordreich sei Passah an einem Heiligtum, in Juda in den Häusern gefeiert worden) und nimmt an, Josia sei es gewesen, der auf Grund vom Dt. eine Verquickung beider Feiern herbeigeführt habe; das Nordreich habe sich zur Anerkennung Jerusalems als Kultzentrale, Juda aber zur Aufgabe seiner Familienfeiern bequemen müssen.— Dieser Erklärungsversuch, der für ein noch der Entwirrung bedürftiges Problem um ein Verständnis ringt, trägt freilich stark hypothetischen Charakter. Noch fehlt der Beweis für die das Ganze tragende Behauptung von der oben angedeuteten Eigenart des Passahfestes in den beiden getrennten Reichen. — Einen anderen Weg in Erörterung der deut. Passahfeier geht Nikolsky (Z. a. W. 1927, 171 ff.) und er kommt zu Ergebnissen, die der allgemeinen Tendenz, die wir im Dt. glaubten aufdecken zu dürfen, ganz entsprächen. N. nimmt an, daß das Passah vor 621 ein spezifischer Opferbrauch war, der ohne Priester und Tempel vom Volk vollzogen wurde. Mit dem Dt. aber wird besonders durch die Verlegung an den Tempel eine große Steigerung der Bedeutung jenes Festes sichtbar, die nur aus der Stimmung jener Zeit, dem Drang nach nationaler Freiheit erklärt werden kann; so wäre dieses Fest weniger eine Folge der Kultuszentralisation, die ja mehr die an den einzelnen Heiligtümern sich zersplitternde Volkskraft sammeln sollte, sondern ein einigermaßen selbständiger Exponent der im Dt. lebendigen nationalen Tendenz.

2) cf. Berth. Steuern. Komm.[2] z. St. Die Priesterversion in dem fraglichen

volkes auch die Spitze der gesamten Rechtsorganisation ist. Der Ort, der kultisch die Mitte Israels bildet, ist auch auf juristischem Gebiete die letzte Instanz. Entsprechend den Bedürfnissen der Rechtspflege hat der Deuteronomiker aber den שְׁעָרִים eine weltlich-richterliche Unterbehörde belassen.

Weiter ist es dem Dt. gelungen, zwei ihrem Wesen nach oft als heterogen empfundene Organe Jahwes in einem einheitlichen Gleichgewicht gegenüberzustellen, ohne daß eines des anderen Sendung aufhebt, ja so, daß beide dem gleichen Gedanken dienstbar werden: Priester und Prophet [1]). Man kann, beider Kompetenzen gegeneinander abwägend, unmöglich sagen, wem eine größere Bedeutung zukäme [2]). Über die Stellung des Priesters und seine Einordnung in den Komplex des Gottesvolkes sind nicht viel Worte zu verlieren. Sie versehen den Dienst am Heiligtum, vollziehen die Opfer, ihr Einkommen ist geregelt. Vielleicht lag ihnen in der Gestaltung der vom Dt. gewünschten Feste eine besondere Aufgabe ob. Die Prophetengesetze aber hat man viel erörtert und zuweilen in der vom Deuteronomium vorgeschlagenen Praxis eine Knebelung des freien Gottesgeistes gesehen. Zunächst ist ausdrücklich zu betonen, daß der vom Dt. ins Auge gefaßte Prophet durchaus frei ist. Ihm ist jederzeit die Möglichkeit gegeben, alles zu sagen, was Jahwe ihm aufgibt. In beiden Prophetengesetzen ist dem Propheten, soweit er aus Jahwe spricht — und das ist doch das mindeste, was von ihm verlangt werden kann —, volle Freiheit gegeben. Nun hat aber tatsächlich die deut. Anschauung vom Propheten eine

Gesetz scheint in der Tat sekundär zu sein. Ob der שֹׁפֵט in 17_9ff. mit dem König identisch ist, ist eine bis heute noch nicht entschiedene Frage. Menes denkt an das selbständige Amt eines Oberrichters (Vorex. Gesetze 94). Steuernagel (Komm. z. St.) aber weist mit Recht auf Stellen wie Am. 2_3, Micha 4_{14}, die auch in unserer Frage den Gedanken an den König nahelegen. Auch ist mit Nachdruck zu betonen, daß gerade nach dt. Anschauung der König das Volk „richtet" (1. Sam. 8_5, 1. Kön. 3_9, 2. Kön. 15_5). Immerhin liegt in dem asyndetischen Nebeneinander von Dt 17_8ff. und 17_{14}ff. eine Ungereimtheit.

1) Auch Welch (Code 219 f.) konstatiert das Fehlen jeglichen Zwiespaltes zwischen Priester und Prophet im Dt.; schließt daraus freilich auf dessen vorprophetische Abfassung.

2) Hierfür ist schon die, trotz langer Erörterung nie zur Ruhe kommende und weder nach der einen noch nach der anderen Seite hin entscheidbare Frage nach prophetischer oder priesterlicher Tendenz des Dt.'s ein Beweis!

Eigenart. Es ist ja klar, daß das Dt., in dem der Gedankenkreis von dem Verhältnis des Gottesvolkes zu Jahwe eine so bestimmende Rolle spielt, die Kompetenz der Propheten nicht außerhalb dieses Gedankenkomplexes behandeln kann. Woran wird in 13_2 ff. der falsche Prophet erkannt? Die Zugehörigkeit Israels zu Jahwe ist die absolute, aller Problematik enthobene Norm, an der die Wahrheit oder Falschheit eines Propheten ohne weiteres erkannt werden kann. Spricht er gegen diese absolute Voraussetzung, so ist er damit gerichtet, auch wenn seine Zeichen eintreffen. In 18_{18} ff. liegt zunächst genau der gleiche Gedanke vor: der ohne oder gar gegen Jahwe Redende ist schon dadurch als falsch erkannt. Hier ist aber noch auf das die Entscheidung erleichternde Kriterium hingewiesen: Jahwes Sprüche sind untrüglich: sie treffen ein [1]). Ob nun zwischen den beiden Ausführungen eine Inkongruenz besteht hinsichtlich der Bedeutung, die in dem einen Fall dem Eintreffen des Spruches beigelegt wird, oder ob man mit Bertholet [2]) ihre Vereinbarkeit dadurch behauptet, daß in Kap. 13 anderen Göttern eine relative Macht eingeräumt sei, während dem בְּשֵׁם יְהוָה Weissagenden unter allen Umständen zu folgen sei, bleibe hier dahingestellt. Viel wichtiger ist die für das Dt. bezeichnende Tatsache, daß in beiden Gesetzen das positive Verhältnis Jahwes zu seinem Volk der schlechthin als unproblematisch vorausgesetzte Ausgangspunkt ist. An dieser Tatsache kann der verführende falsche Prophet erkannt werden (der wahre Prophet steht ja ohne weiteres im Dienst dieses Verhältnisses) [3]).

1) Man darf die Bestimmung nicht auf einen einmaligen theoretischen Fall zuspitzen, um ihre Unsinnigkeit zu erweisen. In praxi wäre der Fall doch sehr denkbar, daß ein Prophet eben deshalb, weil seine Zeichen eintreffen, beim Volk als Jahweprophet legitimiert ist, während einem anderen in Anbetracht des Fehlens dieses Beweises jenes Zeugnis nicht zuerkannt wird. — „Die Erfüllung in der Geschichte gehört notwendig zur echten Weissagung", Orelli in P. R. E. s. v. Prophetentum.

2) Komm. z. St.

3) Trotz Bertholets Harmonisierungsversuchs liegt es wohl näher, eine gewisse Inkongruenz auf Grund einer späteren Weiterung anzunehmen. Daß auch diese trotz ihrer abweichenden Logik den gleichen Ausgangspunkt hat — Maßstab ist Israels Zugehörigkeit zu Jahwe —, ist dann doppelt auffällig. — In 13_{4b} ist der Hinweis auf Gottes Pädagogik kein selbständiger Gedanke, sondern erst ein Ausweg aus einem gewissen Dilemma, aber immerhin ein Ausweg, der dem Interpolator alle Ehre

Das Dt. hat es fertig gebracht, auch den Propheten spannungslos theologisch seinem Ganzen einzuordnen. Man könnte also nur sagen, der Prophet hat insofern seine absolute Stellung eingebüßt, als er erst durch Übereinstimmung mit dem als absolut erkannten Verhältnis Israels zu Jahwe seine positive Schätzung empfängt, denn das steht im Dt. auch über dem Propheten. Also: nicht das Gesetz steht im Dt. über dem Propheten [1]), sondern die von Jahwe Israel gegebene Gnadenverheißung. So legt auch das Prophetengesetz Zeugnis ab von der entscheidenden Wichtigkeit, die im Dt. dem eigenartigen Verhältnis Israels zu Jahwe beigemessen ist; auch die Prophetengesetze sind von dieser Fragestellung aus formuliert, wie es ja schon auffallen muß, daß das Dt. nicht auf die mannigfachen Probleme eingeht, die das Prophetentum an sich aufgibt, sondern nur (aber in 2 verschiedenen Gesetzen!) den Irrungen und Mißverständnissen begegnet, die eine freie Prophetie gegen das absolute, d. h. von Gott begründete und unfragliche Verhältnis Israels zu Jahwe anrichten kann. — Allgemein sei noch angefügt, daß wir uns bei den Propheten, an die das Dt. bei seiner Gesetzgebung sicher denkt, nicht in erster Linie an die einsamen Großen erinnern dürfen, von denen in vielen Jahrhunderten nur ganz wenige auf den Plan getreten sind und die allerdings dann kraft ihrer sprengenden Botschaft immer gleichsam an einem Punkt außerhalb des Gottesvolkes standen. Das Dt. scheint vielmehr an die vielen zu denken, die — innerhalb von Volk und Nation — ihre durchaus zu achtenden Wächterdienste versahen und die in großer Anzahl jede Phase, die das Gottesvolk durchlebte, aufmerksam verfolgten. Wir kennen ja zufällig einigermaßen das Wesen einer Persönlichkeit, die man in deut. Atmosphäre für eine Prophetengestalt hielt. Hulda (und nicht Jeremia), die den König durch einen Heilsspruch anfeuert, entspricht gerade durch ihre ungebrochene Bejahung von Israels nationalem Volkstum durchaus den Propheten, mit denen das Dt. rechnet [2]).

macht: Jahwes positive Bezogenheit zu Israel steht auch in diesem Gedanken als unantastbare Selbstverständlichkeit über allem menschlichen Deuten. Gegen Jahwes Liebe vermögen auch keine prophetischen Zeichen zu beweisen.

1) Marti, Gesch. d. isr. Rel. 221, ähnl. Wellhausen Proleg. 410 f.

2) Daß das jetzige Huldaorakel überarbeitet ist, liegt auf der Hand; daß es ursprünglich ein Heilsspruch war, wird von der Mehrzahl der Forscher

Schon mit dieser Betrachtung ist deutlich geworden, wie das Dt., eben durch seinen dominierenden Volksgedanken, in der Lage ist, mannigfache Theologumena nebeneinander zu binden und im Gleichgewicht zu halten. Eine der auffallendsten Leistungen ist aber die fast völlige Vereinheitlichung des ganzen kultisch-religiösen Lebens mit der sittlich-sozialen Verpflichtung des Volkes. Diese Eigenschaft des Dt.'s ist schon mehrfach geschildert [1]), wir begnügen uns im wesentlichen mit ihrer Erwähnung im Zusammenhang dieser Arbeit, d. h. wir decken auch hier den letzten, ursächlichen Gedanken auf, von dem erst jene überaus wertvolle Verschweißung ausgeht: es ist der deut. Begriff vom Gottesvolk. Die Feiern am Heiligtum, schon inhaltlich am Volksgedanken orientiert, appellieren auch in ihrer äußeren Gestaltung an das sozial-ethische Gewissen der Teilnehmer; sehr im Gegensatz zu der voraufgegangenen Praxis, nach der gerade die Kultmahlzeiten an der Ausbeutung der Armen teilhatten [2]). Gerade in diesen Bestimmungen ist auf die glücklichste Art Kult und Ethik miteinander verschmolzen. Was sich bei der Gesetzgebung über den Kult des Hauptheiligtumes in ganz besonders deutlicher Weise vollzogen hat, ist in gewissem Maß bei allen anderen einschlägigen Bestimmungen nachweisbar. In erster Linie käme hier die soziale Formulierung des alten Sabbatjahres in Betracht, das durch seine Beziehung auf den Volksgedanken keineswegs an religiösem Gehalt eingebüßt hat, wie überhaupt die scheinbar rein ethischen Bestimmungen gerade durch den letzterwähnten Umstand einer echt religiösen Note nicht entbehren [3]). Nun können wir noch beobachten, wie das Dt. gerade bei seinem Bestreben, das

angenommen. Wahrscheinlich ist die Korrektur in eine Unheilsweissagung nach der Katastrophe von Megiddo eben aus Dt 18_{22} zu erklären. Hulda kann sich doch durch den Widerspruch, in dem ihre Legitimierung vom Dt. mit dem Nichteintreffen ihres Spruches lag, nicht selbst gerichtet haben. Wenn eine Prophetengestalt sich mit dem Dt. decken mußte, so war sie es doch, also mußte vor allem ihr Spruch mit den gerade von ihr implicite im Dt. anerkannten Prinzipien über die Prophetie in Einklang gebracht werden.

1) z. B. Sternberg 22, Steuern., Entstehung 33, Kautzsch, Bibl. Theol. 238, Kleinert, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung 72, Bruppacher, Die Beurteilung der Armut im A. T. 1924, 40 ff.

2) Amos 2_6 ff.

3) z. B. 22_{1-4}, 24_{6-17}.

kultisch-religiöse Leben auf eine breite sittliche Basis zu stellen, mannigfache Elemente, die aus einer tieferen Religionsstufe stammen und ohne Zusammenhang untereinander bis in die Gegenwart fortbestanden, einerseits durch eine gewisse Umdeutung auf seine religiöse Höhenlage emporhebt, andererseits durch eine neue Beziehung auf den Volksgedanken an eine einheitliche Mitte bindet. Das im Dt. beibehaltene Gebot, auf den letzten Rest der Ernte zu verzichten [1]), war sicher als uralte Sitte mit dem Dämonenglauben verbunden [2]), jetzt ist der Brauch in den Dienst der völkischen Wohlfahrt gestellt. Fast parallel damit gehen die Kriegsgesetze [3]), deren Herkunft aus ältesten religiösen Vorstellungen Schwally nachgewiesen hat. Ihre direkte Beziehung zum deut. Volksgedanken ist oben erörtert. — Die Zeremonie, die bei einem ungeklärten Mord zu vollziehen ist, ist im Dt. kein Sühnopfer, kaum mehr als eine feierliche Demonstration der Unschuldigen zur Abwendung des Zorns: Die Vergebung liegt rein geistig bei der Gnade Jahwes. Wie dieses Gesetz, so wie es jetzt gefaßt ist, von der Reflexion über das Volk beeinflußt ist, sehen wir an dem vorgeschriebenen Gebet, das die Quintessenz dieser Bestimmung ausdrückt: Auf *Israel* könnte die Verantwortung für das vergossene Blut kommen. Jahwe soll *Israel* vergeben! Auch in Dt 24_1 ff. mag ein dämonistischer Hintergrund vorliegen [4]). In der Akzentuierung, die das Dt. dem Gesetz gegeben hat, folgt der religiöse Verstoß gegen die Heiligkeit des Landes aus einem rein sittlichen Delikt. Weiter haben die kleinen Gebote von 22_{8-12} jetzt sittlichen Hintergrund. Die geforderten גְּדִלִים hatten ursprünglich sicher die Bedeutung von Amuletten, jetzt sollen sie als erinnernde Mahnzeichen den Menschen vor heidnischer Unzucht warnen [5]). Eine ähnliche Umdeutung liegt in 6_8 vor. Das Gesetz 22_{9-11} scheint sich gegen eine als unsittlich empfundene, die Gottesordnung mißachtende Überforderung zu richten. Endlich gelangt das Dt. zu einer Ablehnung mancher fremden Kultsitten [6]), weil sie mit der geforderten Treue gegen

1) 24_{19-22}.

2) Schwally, Hl. Krieg I 86, v. Gall Z. a. W. 1910, 96.

3) 20_{1-9}.

4) Marti bei Kautzsch.

5) Das Gewand dient zugleich als Bettdecke, siehe auch 24_{13} Berth., Komm. z. St.

6) 16_{21}.

den Gott Israels nicht vereinbar sind. Nirgends dagegen stoßen wir auf eine Bestimmung, nach der ein Verstoß gegen das gleichsam verabsolutierte kultische Element als solches als Sünde gewertet wird; ganz zu schweigen von Gesetzen, die sich mit unvorsätzlichen Kultsünden abgeben. Wie ist doch zum Beispiel die Verordnung über die Gelübde rein von sittlichen Gesichtspunkten aus orientiert! Andererseits freilich ist die ethische Seite ebensowenig verabsolutiert und zu einer kalten Gesetzlichkeit erstarrt. Im Dt. liegt keineswegs eine starre ethische Kasuistik vor; die einschlägigen Gesetze geben mehr prinzipiell die Richtung an, wie weit die Gesinnung sich zu betätigen hat. Für eine detaillierte Kasuistik würde der Bestand im Dt. nie ausreichen, aber es ist dem Dt. vollkommen gelungen, durch Aufstellung mancher höchstgespannter Forderungen den Geist zu schildern, der zu einem ethisch-religiösen Handeln zu Nutz des Gottesvolkes erforderlich ist. Genug, wir sehen, wie sich durch das ganze Dt. das Streben zieht, sowohl das Kultleben wie auch die Ethik an den Volksgedanken zu binden bzw. an den aus der göttlichen Erwählung folgenden Konsequenzen zu orientieren.

Hätten wir Urkunden von einer primitiveren, zeitgenössischen Wertung der Volksgeschichte, so könnten wir wohl auch deutlich machen, wie die im Dt. vorliegende Geschichtsbetrachtung unter dem bestimmenden Einfluß des Volksbegriffes zwischen zwei Extremen die Mitte sucht [1]). Sicher steht die deut. Vorstellung von der heiligen Geschichte sehr im Gegensatz zu manchen im Volk geläufigen Traditionen oder zu den an lokalen Heiligtümern gepflegten Überlieferungen, von deren Art uns Hoseas Protest gegen das volkstümliche Bild vom Erzvater Jakob etwas ahnen läßt [2])! Die Distanz zwischen dem ungehorsamen, undankbaren Volk und Gott, zu dem nur ein rein sittliches Verhältnis möglich ist, kann, wie sie im Dt. geschildert ist, schwer überboten werden. Israel war ein irrender Aramäer; das Dt. weiß durchgängig nur von einer ganz objektiv aus Gottes Huld erfolgten Heilsverheißung an die Väter Abraham, Isaak und Jakob. Über deren subjektives Verdienst verliert das Dt. kein Wort. Andererseits — und das ist die Grenze nach dem anderen Extrem — ist durch diesen Akzent die deut.

1) Zum folgenden Procksch, Geschbetr., 60 ff.
2) Procksch, Geschichtsbetr., 20.

Geschichtsbetrachtung noch nicht dem Zerfließen in einen blassen übernationalen Universalismus preisgegeben. Es braucht an dieser Stelle nur darauf hingewiesen werden, wie trotz dieser versittlichten und vergeistigten Geschichtsbetrachtung die Prärogative Israels nicht im geringsten verkürzt ist. Der Deuteronomiker hat ja seine Erzählung zu einem einzigen Hinweis auf die schlechthin nur aus Gottes Gnade zu begreifende Erwählung und Segnung gerade dieses einen Volkes gestaltet. Es ist kein Geringes, daß trotz einer derart emphatischen Bejahung der göttlichen Erwählungstat alle aus partikularistischer Enge kommenden Gedanken vermieden sind.

Vielleicht ist es durch die voraufgehenden Ausführungen deutlich geworden, wie die im Dt. präzis formulierte Vorstellung vom Gottesvolk und dessen Verhältnis zu Jahwe eine Bewegung zu geschlossener theologischer Vereinheitlichung ausgelöst hat. Die oft einseitig betonte Vereinheitlichung des Kultes ist nur ein Phänomen neben anderen gleichgeordneten, die durch denselben allen übergeordneten Gedanken bedingt sind. Freilich ist sie durch ihre konkrete Auswirkung sichtbarer und folgenreicher geworden als andere Produkte der vereinheitlichenden Tendenz des Dt.'s. — Es wäre verlockend von dieser Wahrnehmung der einheitlichen Verschmelzung verschiedenartiger Theologumena durch einen vielumspannenden Generalnenner den Blick einmal über den Rahmen des Dt.'s hinaus zu erheben. In konsequenter Gefolgschaft de Wettes hat man das Dt. den archimedischen Punkt der ganzen Pentateuchkritik genannt. Wäre es vielleicht möglich, diesen Satz sowohl seiner Beschränkung auf das Gebiet der Literarkritik, wie auch allein auf den Pentateuch zu entheben? Das heißt: wäre nicht vielleicht das Dt. überhaupt als ein in der Mitte der israelitischen Religionsgeschichte liegender Brennpunkt anzusehen, der die einzelnen Strahlen nahezu aller alttestamentlichen Theologumena in sich in einem nie vorher und nie nachher wieder erreichten Gleichgewicht ineinander verbindet, nachdem sie vorher oft als reichlich heterogene Elemente nebeneinander herliefen? Dann streben sie freilich nach einem flüchtigen, kaum geschichtlich fixierbaren Augenblick der Sammlung auseinander, um, ohne sich je wieder zu solcher Einheit zu verbinden, gesondert auszureifen. Indessen, dieses Problem übersteigt weit die Fragestellung unserer Arbeit.

6. Schlußfolgerungen.

Die vorliegenden Ausführungen können — das sei offen zugestanden — nur als ein Versuch eines einheitlicheren Verständnisses des Dt. gelten. Es ist nicht überall gelungen, die Einwirkung des allem übergeordneten deut. Volksgedankens einheitlich aufzuweisen. Andererseits aber glauben wir doch, daß uns das Dt. eine so große Anzahl von Belegen an die Hand gibt, die alle ganz auffallend in die von uns verfolgte Richtung weisen, daß der Versuch gerechtfertigt erscheint. Jedenfalls ist ein übergreifender Hauptgedanke, der mehr als der aufgezeigte Volksgedanke die einzelnen Elemente akzentuiert und unter sich gesammelt hat, zunächst nicht sichtbar.

Im folgenden wird nun der Versuch unternommen, durch eine gewisse Verknüpfung der bisherigen Erkenntnisse dem Volksgedanken die letzte Erweiterung und Vertiefung zukommen zu lassen, die dem Tatbestand entspricht. Es ist an manchen Beispielen gezeigt worden, wie das Dt. die mannigfachsten Elemente paradoxielos in einem ruhigen Gleichgewicht hält, und wer das Dt. von dieser Seite her überschaut, muß die Urkunde trotz ihrer inneren Reichweite als den Ausdruck einer tief ausgeglichenen und aller Antinomien entspannten Theologie empfinden. Man kann diese Wahrnehmung bis auf das Äußerlichste ausdehnen, das freilich, recht betrachtet, viel mehr als nur Äußerliches ist! Der deut. Stil ist klar und offen, ja die Gedanken selbst haben ein solches Mindestmaß von Deutungsbedürftigkeit, daß zur Umschreibung der Theologumena Metaphern oder Gleichnisse fast ganz entbehrlich waren [1]). Es liegt im Dt. keine Sprache vor wie die mancher Propheten, angedunkelt vom Geheimnis, kein von schwerem Ahnen durchklungenes Wort. Jeder Gedanke liegt mit einer letzten Klarheit und inneren Ausgeglichenheit vor dem einfältigsten Auge. Man hat auch nirgends das Gefühl, Theologumenen im Dt. gegenüberzustehen, die noch im Keimen begriffen sind. Was vorliegt, scheint bis aufs Letzte ausgetragen, bis auf die klarste und einfachst mögliche Gestalt ausgereift zu sein. Ein geradezu klassischer Ausdruck einer im weitesten Sinn entspannten Situation, aus der das Dt. heraus das Volk anspricht, ist die inhaltsschwere Sen-

1) cf. aber pag. 68 f.

tenz Dt 30_{11-14}: Jedes Forschen vom Menschen aus nach der Möglichkeit eines geordneten Verhältnisses zur Gottheit ist mit der Promulgation des Deuteronomiums überflüssig. Das Volk kann nunmehr in Erfüllung seiner Pflicht leben, seine Lage vor Gott ist jetzt ganz unkompliziert. — In Verfolgung dieser Gedanken läßt sich nun das tiefste Wesen des deut. Volksgedankens aufdecken. Worin ist jene Entspannung der gesamten religiösen und ethischen Lage des Volkes vor Gott begründet? Sie ruht letzten Endes in der deut. Anschauung von dem Heilszustand, der für Israel seit der göttlichen Bundesschließung angebrochen ist. Diese vor aller nationalen Geschichte liegende Bundesschließung bedingt ja für das Dt. die Anerkennung gerade des nationalen Israel als des von Jahwe bejahten Gottesvolkes. Somit ist im Dt. der Blick auf die Vergangenheit gerichtet auf den Punkt, wo das von Gott begründete Heilsverhältnis, das bis in die Gegenwart absolute Wertung genießt, seinen Anfang nahm. Hier steht das Dt. in scharfem Gegensatz zur Prophetie, bei der das Bundesverhältnis als vom Volk unheilbar gestört in Frage gestellt und damit die Gegenwart tief überschattet wird von dem zukünftigen ἔσχατον. An keinem Punkt finden wir im Dt. wie bei jener dieses Drängen und Strömen auf ein fernes oder nahes Ereignis, nirgends ein hochgespanntes Reden aus dem Bann eines Zukünftigen heraus. Im Gegenteil, es liegt ein seltsamer Hauch des Zeitlosen über dieser Theologie. — Die Beziehungen des Dt.'s zur Prophetie sollen im nächsten Hauptteil zur Sprache kommen, hier muß aber schon das vorausgenommen werden, daß der Vergleich nicht auf den Gegensatz einer flacheren oder ernsteren Ethik abgeschoben werden darf. Es ist wohl zur Genüge der gewaltige ethische Anspruch klar geworden, der mit dem Dt. an das Volk geht. Nein, die Lösung kann nur auf dem Gebiet der verschiedenen Lehre vom Gottesvolk gefunden werden. In deut. Sphäre suchen wir vergeblich nach irgendeiner auch nur entfernt eschatologischen Erwartung. Wie unbefangen man z. B. mit einer unbegrenzten Dauer des Bestandes des heiligen Bundesverhältnisses rechnet, zeigt die zeitlos gültige Verheißung „je eines Propheten“ [1]), für alle Zukunft. Es fehlt ja jeder Hinweis

1) 18_{18}; so ist nach König, Gesch. 413, Berth. Komm. z. St. in distributivem Sinn zu übersetzen. cf. auch das כָּל־הַיָּמִים לְחַיֹּתֵנוּ in 6_{24}.

auf eine künftige unausweichliche Krise, ganz zu schweigen von einem Eingreifen Gottes, das die physischen Ordnungen des αἰὼν οὗτος aufhebt. Es bedarf überhaupt keiner Gottestat mehr, sondern nur einer Stellungnahme des Volkes zu der schon vollzogenen und noch gültigen herablassenden Erwählung, es kann sich nur um eine Regelung eines schon eingetretenen Zustandes handeln. Positiv hat das Dt. sein Genügen, wenn das nationale Gottesvolk in Frieden und Wohlstand vor seinem Gott, man möchte sagen in einem nunc aeternum, dahinlebt. Vielleicht stand Israels religiöses Denken nie so ernst und tief im Dienst des Jetzt. Vielleicht hat man nie vorher und nie nachher so umfassend die gleichsam verabsolutierte Gegenwart positiv von Gott her verstanden. Der Bestand des von Jahwe einerseits erwählten, andererseits in alle Zukunft gesegneten (חֶסֶד , בְּרִית in $7_{9,12}$) nationalen Gottesvolkes in dem „schönen Land" umfaßt in der deut. Anschauung schon präsentisch das durch kein Gut mehr überbietbare Heil und gerade die Freude, die das schöne Land im Verfasser des Dt.'s auslöst, wird für uns erst sinnvoll, wenn wir jenes als die adäquate Grundlage erkannt haben, auf der das im Heilszustande befindliche Volk lebt.

Bezeichnend für diese entspannte, enteschatologisierte Anschauung ist eine vom Dt. hochgeschätzte Gottesgabe für das Volk, die מְנוּחָה. Man wird nicht fehlgehen, wenn man in diesem Begriff mehr enthalten sieht als den rein politischen Frieden. Wie andere, so ist auch dieser Terminus im Zusammenhang des Dt.'s sicher ein genuin religiöser Begriff. Wie בְּרָכָה oder נַחֲלָה ist auch die מְנוּחָה ein Exponent des von Jahwe dem nationalen Volk verheißenen Heilszustandes [1]). — Von hier aus nun verstehen wir endlich die Regungen recht, die Gott seinerseits von seinem Volk erwartet. Die entspannte Heilszeit duldet keine ängstliche Stimmung, keine sklavische Bindung an Gesetz oder Zeremoniell. Man kann auf Schritt und Tritt nachweisen, wie ja dem Dt. der eigentlich nomistische Charakter völlig abgeht. Auf dem Boden des freien innerlich gelösten Lebens des Gottesvolkes vor Jahwe im Heilszustand sprießen die schönsten Blüten alttestamentlicher Frömmigkeit: *Liebe* zu Gott und *Freude* an seiner Huld.

1) 25_{19}.

Das Spezifikum des Dt.'s besteht am allermindesten in einer Einführung neuer keimkräftiger Theologumena in die Geschichte der alttestamentlichen Religion. Man wird kaum ein Element finden, das nicht früher schon irgendwo und irgendwann vorhanden war, manchmal in einer Ausprägung, die sich sogar mit der des Dt.'s nahezu deckt. Inhaltlich ist in diesem Sinne das Dt. alles andere als original. Das wirklich Neue, das, was in solch geschlossener Konsequenz in Israel noch nicht erhört war, liegt in seinem Formalprinzip [1]), in der Weise, wie es schlechthin den ganzen Inhalt des Volkslebens regelt und ordnet von der Erkenntnis über das Verhältnis zu Jahwe aus. Die Folgerungen aus eben diesem, im Dt. scharf präzisierten Verhältnis durchdringen radienartig alle Lebensgebiete Israels. Um dieses Verhältnis in so später Zeit ohne alle Korruption darzustellen, d. h. ohne einerseits der sittlichen Heiligkeit Jahwes, andererseits aber der ganz illusionslosen Kreatürlichkeit Israels zu vergessen, — bedurfte es eines Rückgangs auf die Gestalt und die Zeit, in der Israels Beziehungen zu Jahwe prototypartig in letzter theologischer Lauterkeit sich ausgeprägt hatte: in Moses. Der Rekurs auf Mose — es muß mit allem Nachdruck gesagt werden — ist wahrlich aus mehr, als dem Rechnen auf widerspruchslose Anerkennung des Dt.'s beim Volk entstanden. Wahrscheinlich hätte jede andere Urkunde, die sich besser auf das Markten mit der Volksreligion verstanden hätte, leichteren Eingang gefunden als gerade das Dt. Diese entschlossene Besinnung auf Mose entspringt einer theologischen Reflexion; freilich ihr ganzer, kaum zu überschätzender Wert ruht in der besonderen Art, in der das Dt. das mosaische Ideal zum Ordner der Gegenwart gemacht hat, denn an sich liegt in der Berufung auf Moses noch nicht ein Spezifikum des Dt. allein. — Wenn wir mehr von dem inneren Wesen des *Rekabitentums* wüßten, ließe sich wohl eine interessante Gegenüberstellung dieser Sekte gerade mit dem Dt. herausarbeiten. Soviel ist klar, daß man beide Strömungen je als die rückschrittliche und fortschrittliche

1) Diese Wahrnehmung zeigt eine mit Obigem natürlich in Wechselwirkung stehende Tatsache auf dem Gebiet der Stilistik. Dort besteht das Spezifikum des Dt.'s ebensowenig in der Einführung eines neuen Wortschatzes in die alttestamentliche Literatur, als vielmehr in der Art seiner Wort*verbindungen*. (Wildeboer, Lit. d. A. T., 179; Driver, Einl. 104).

Auswirkung der gleichen Tendenz sowohl verbinden und doch zugleich im Eigentlichsten in Antithese setzen müßte. Schon hinsichtlich des Formalprinzipes erweist sich das Dt. ungleich gesunder und lebensfrischer durch sein völliges Absehen von jeglichem Sektentum, in dem allenfalls die großen mosaischen Forderungen leichter realisierbar wären. Das Dt. ist aus dem Verantwortungsgefühl dem ganzen Volk gegenüber geschrieben, ihm kann es sich nur um alle oder keinen handeln. Freilich noch größer erscheint uns das Dt., wenn wir seinen Inhalt dem Rekabitentum gegenüberstellen: Hier erfolgt ohne alle Opposition ein Jasagen zu der geschichtlichen Entwicklung als zu einer Gottestat. Bei aller Mosaität des Dt.'s wird die national-völkische Kultur als Wert, ja als ein direkter Segen Gottes festgehalten. Kittel bezeichnet das Dt. als eine „genuine Weiterbildung der mosaischen Gedanken in zeitgemäßer Anwendung auf die neuen Verhältnisse" [1]). Von da bekommen wir einen Begriff, welcher Spannweite der reine Jahwismus fähig war. Sie folgt aus der Absolutheit seiner Gottesidee. So ist es ein Ausdruck großer Überlegenheit, wenn das Dt., um den alten Jahweglauben zu fördern, der früher mit ihm verbundenen nomadischen Weltanschauung nicht mehr bedarf. Diese entscheidende Wandlung, die sich im Dt. vollzogen hat, ist eine Frucht des Glaubens an den Gott, der in der Geschichte offenbar ist und in der Geschichte wirkt. Er ist weder an Kulturen noch an Landschaften gebunden, sondern waltet souverän über allem Irdischen. Gerade dieser Wille zu voller Klarheit über das Verhältnis Israels zu Jahwe, der aus dem radikalen Rückgang auf Moses spricht, hat das Dt. vor all dem gerettet, was wir theologisch unter Schwärmertum verstehen, hat seiner Gedankenwelt Schwerkraft und Wirklichkeitssinn verliehen. Auch das im Heilszustand lebende Volk hat mit allen politischen, religiösen und sozialen Problemen weiterhin zu ringen: „Es wird nie in deiner Mitte an Armen fehlen!" [2]). Ja, von da aus müssen wir auch zu einem positiven Urteil über die nationale Tendenz des Dt.'s kommen. Es ist allzuviel geredet worden von dem hemmenden Einfluß, den in Israel der nationale Gedankenkomplex auf den rein religiösen ausgeübt hat. Wir möchten umgekehrt auf den

1) Kittel, Gesch. d. V. Isr. I ⁴ 291.
2) 15_{11}.

von einer frommen Sachlichkeit zeugenden Ernst hinweisen, mit dem auch die Nation als solche als eine unverrückbare Gottesordnung empfunden wurde, die als nicht umgehbare Tatsächlichkeit auch in das religiöse Denken mit einbezogen werden mußte. Das war ein Wagnis, denn die im Dt. betonte Gleichung Gottesvolk = empirisches Israel hätte unter geringster Mißachtung der Distanz eine Relativierung Jahwes als eines einfachen „Volksgottes" gezeitigt. Das Dt. ist dem, wie wir sehen, nicht erlegen. Ebenso ist bei der Wichtigkeit des physischen Landes im Dt. jegliche Gottesbezogenheit auf Grund einer dem Lande mit seinem ganzen Ertrag inhärenten Heiligkeit ausgeschlossen. Es ist auffallend, wie ausschließlich das Dt. die Herkunft des irdischen Segens aus der Hand des überweltlichen Jahwe betont. Dem näheren Verhältnis dieses aus dem Transzendenten kommenden Segens zu der ihn eigentlich schaffenden natürlichen Sphäre wird nicht nachgespürt. Durch eine umfassende Konzeption fällt der Akzent des absoluten Unendlichen auf ein restlos in seiner relativen Kreatürlichkeit belassenes Endliches — ein biblischer Gedanke von unermeßlicher Fruchtbarkeit. Die deut. Religiosität hat sich einerseits vor einem Zerfließen in abstrakte Geistigkeit bewahrt — eine natürliche Gottesordnung: die Nation und ihre konkreten Bedürfnisse sind Objekte der ernsthaften Reflexion [1]) — andererseits fehlt ihr jede Projektion der religiösen Anliegen in die Zukunft. Straff ist die tatsächliche Gegenwart auf Gott bezogen [2]). So finden wir zwei Gottessetzungen mit letztem religiösen Ernst erfaßt: das *Hier* und das *Jetzt*. Darin ruht die Bedeutung des Dt.'s [3]).

1) cf. pag. 39 ff.

2) cf. pag. 61.

3) Die mehrfach aufgeworfene Frage nach dem Verhältnis des Dt.'s zu messianischen Bestrebungen (z. B. Volz, Vorex. Jahweproph. 89, Kautzsch, Theol. 262 f., Hölscher, Z. a. W. 1922, 230) ist nach den vorliegenden Erörterungen kein prinzipielles Anliegen mehr. Eine Neugestaltung, sei es der natürlichen, sei es der staatlichen Ordnungen in einer eschatologischen Krise — hierin sieht Kautzsch (Theol. 263 f.) das Spezifikum dieser Bewegung — liegt ganz außerhalb des deut. Vorstellungsbereiches. Andererseits wird man sicher als den Hintergrund des Dt. die Eschatologie erkennen (Berth., Eigenart der atl. Rel., 28). Die Triebe und Kräfte, die zum Messianismus geführt haben, sind wohl auch im Dt. am Werk. Aber das Große ist, daß im Dt. einmal das alttestamentliche Heilsverlangen in gar keiner Weise

Hehn [1]) hat treffend bei der Erörterung der Eigenschaften Jahwes auf dessen Exklusivität und Intoleranz wie aber auch Akkomodationsfähigkeit hingewiesen, kraft deren er in der Lage war, die Funktionen der Landesgottheit zu resorbieren, ohne sich dabei selbst aufzugeben. Jahwe ist der Herr des Landes, Spender alles Segens, Förderer der national-völkischen Kultur, und all das, ohne daß auch nur im leisesten die gefährliche Grenzlinie überschritten wäre, die zu dem Bereich der Naturgottheit führt. Im Dt. liegt der Abschluß jenes langen und wechselvollen religiösen Prozesses vor, der mit dem Eindringen Israels in Kanaan ausgelöst war: jener Auseinandersetzung des Glaubens an den überkreatürlichen Jahwe mit der Tatsache des Vorhandenseins hochzuschätzender natürlicher und nationaler Güter. Das durch seine Seßhaftigkeit vollkommen erdgebundene nationale Volk in direktem Verhältnis zu dem überkreatürlichen Gott — nach dieser Seite hin ist im Dt. das letzte Wort gesprochen. Es enthält eine klare Lösung des ungeheuren Problems, das für Israel in der geforderten Synthesierung lag: Mosaismus im Kulturland.

abgebogen ist, sondern illusionslos die konkrete Situation des hic et nunc religiös ernst genommen hat.

1) Die bibl. und babyl. Gottesidee, 322 ff. Ähnlich Wildeboer: Jahwedienst und Volksrel., 32 ff.

Lebenslauf.

Ich, Gerhard von Rad, bin geboren am 21. Oktober 1901 in Nürnberg als Sohn des Oberarztes am Städt. Krankenhaus, Obermedizinalrat Dr. Karl von Rad und seiner Ehefrau Else, geb. Spitta. Nach Besuch des Gymnasiums in Nürnberg und Coburg widmete ich mich dem Studium der Theologie an den Universitäten Erlangen und Tübingen. Im März des Jahres 1925 unterzog ich mich dem theologischen Aufnahmeexamen in Ansbach und wurde von Juni 1925 bis April 1927 als Präfekt, Vikar und Pfarrverweser im Dienst der Landeskirche verwendet. Zur Anfertigung der Licentiatenarbeit bewilligte mir der Evang.-Luth. Landeskirchenrat in München ab 1. April 1927 Studienurlaub. Im September des Jahres 1928 bestand ich die theologische Anstellungsprüfung in Ansbach.